बहाः जर्नल

वर्ष ३ अङ्क ३

जेठ २०६३

- सिरिजङ्गा हाङ् र लिम्बू जातीय पुनरुत्थानमा धार्मिक-सांस्कृतिक प्रभुत्ववादको प्रश्न

- मधेसी आन्दोलन र मुसलमान समुदाय

- काठमाडौँ उपत्यकामा पानीको समस्याः समाधानको बैकल्पिक उपाय

सोशल साइन्स बहाः

SOCIAL SCIENCE BAHA

बहाः जर्नल

सोसल साइन्स वहाः, हिमाल एसोसिएसन
पाटनढोका, ललितपुर

वहाः जर्नल

आवरण चित्रः रमेश ढुङ्गेलले अनुसन्धानका क्रममा लण्डन स्थित ब्रिटिश लाइब्रेरीमा सुरक्षित ब्रायन हज्सनको सङ्कलनका लिम्बू जाति, भाषा तथा संस्कृति सम्बन्धि हस्तलिखित सामग्रीहरू मध्येको एक पत्र।
युनिकोड फन्टमा प्रकाशित
मूल्य रु १५०।-

प्रकाशक

हिमाल एशोसिएसन, सोशल साइन्स वहा:
पाटनढोका, ललितपुर
फोन: ९७७-१-५५४८१४२

मुद्रण

जगदम्बा प्रेस
हरिसिद्धि, ललितपुर
फोन: ९७७-१- ५५४३०१७

सम्पर्क

वहा: जर्नल
सोशल साइन्स वहा:
पाटनढोका, ललितपुर
फोन: ९७७-१- ५५२१३९३
इमेल: bahajournal@gmail.com
वेबसाइट: www.bahajournal.org

बहा: जर्नल

वर्ष ३ · अंङ्क ३ २०६३

विषयसूची

सम्पादकीय

ढिलै भयो तर राम्रै भयो भनेजस्तै नेपालको सामाजिक तथा राजनीतिक परिप्रेक्ष्यमा नयाँ परिवर्तनका संभावनाहरू देखिएका छन्। ढिलै भए पनि यस्तै-यस्तै संभावनाहरूका बीच हामीहरू जर्नलको स्वरूपमा केही परिवर्तन गर्दै र लेख-रचनाको सङ्ख्यालाई बढाएर यहाँहरूका माझ आएकाछौं। विविध कारणले जर्नल प्रकाशनमा भएको ढिलाइ प्रति लेखकवर्ग र अध्ययताहरूसँग माफी माग्दै आगामी अङ्कमा यो नदोहरिने वाचा गर्दछौं।

यस अङ्कमा समावेश *सिरिजङ्गा हाङ् र लिम्बू जातीय पुनरूत्थानमा धार्मिक-सांस्कृतिक प्रभुत्ववादको प्रश्न* शीर्षकमा डा. रमेश ढुङ्गेलको पहिलो लेखले एकातिर सिरिजङ्गाले लिम्बू समुदायको आत्मसम्मान तथा सर्वाङ्गीण उत्थानका लागि पुऱ्याउनु भएको अमूल्य योगदानको चर्चा गरेको छ भने अर्कोतर्फ सिरिजङ्गा कसरी परम्परागत शासकहरूको षडयन्त्रको सिकारमा पर्नु भयो र मारिनु भयो भन्ने विषयमा व्यापक चर्चा गरेकोछ।

काठमाडौं उपत्यकामा पानीको समस्याः समाधानको वैकल्पिक उपाय शीर्षकमा कंचनमणि दीक्षित र शिव बिसंखेले पानीका वैकल्पिक उपायहरूका विषयमा तथ्याङ्कसहित विश्लेषण गर्दै सुझाव पनि दिनु भएको छ। *मधेसी आन्दोलन र मुसलमान समुदाय* शीर्षकमा ध्रुव सिम्खडाले नेपाली मूल राजनीति तथा तराईकै राजनीतिबाट अलग्ग राखिएको मुसलमान समुदायको समस्यालाई केलाउने प्रयास गर्नु भएको छ। *पचास वर्षे आर्थिक योजनाको असफलताः उद्देश्य किटानीमै गल्ति* शीर्षकमा गोपालकृष्ण आचार्यले नेपालमा हालसम्म लागू भएका विभिन्न योजनाहरूको विश्लेषण तथा चर्चा गर्नु भएको छ भने *आदिवासी किरात राईहरूका विविध संस्कारहरूको संरक्षण* शीर्षकमा खगेन्द्र बहादुरराईले राईहरूमाझमा देखिने भाषा, धर्म, संस्कृति तथा संस्कारको तुलना गर्दै यसका विविध पक्षहरूको चर्चा गर्नु भएको छ। सदाझैं अनुवादित लेखका रूपमा बी. उपाध्यायको *साना सिंचाई प्रविधिको लैङ्गिक पक्षहरू नेपाली सन्दर्भ* गरी दुई लेख समावेश गरिएको छ भने देवेन्द्र भट्टराई र निर्मलमणि अधिकारीद्वारा तयार गरिएको दुई पुस्तक समीक्षालाई पनि समावेश गरिएकोछ। यसका अतिरिक्त बैरागी काइँलाले हज्सन पाण्डुलिपिको कुनकुन खण्डमा विशुद्ध लिम्बू भाषा र लिपिमा पाठ छ, कुनकुन खण्डमा नेपालीमा अनुवाद छ तथा कुनकुन खण्डमा देवनागरी लिपिमा लिम्बूभाषा र नेपाली वा हिन्दी भाषामा अनुवाद सामग्रीहरू छन् भन्ने जानकारीहरू केलाएर तयार पार्नुभएको महत्त्वपूर्ण विषयसूची र विषयवस्तुको विवरणलाई पनि समावेश गरिएकोछ। अति व्यस्त समय र अस्वस्थ्यताका वावजुद काइँलाज्यूले तयार गर्नुभएको सामग्रीका लागि बहाः परिवार वहाँप्रति आभार प्रकट गर्दै शिघ्र स्वास्थ्यलाभको कामना गर्दछ।

सिरिजङ्गा हाङ् र लिम्बू जातीय पुनरूत्थानमा

धार्मिक-सांस्कृतिक प्रभुत्ववादको प्रश्न

डा. रमेश ढुङ्गेल

परिचय

नेपालको बहुजातीय इतिहासभित्र लिम्बू समुदायमा उदाएका एक महान विद्वान तथा विचारकलाई हामी 'सिरिजङ्गा'को नामले चिन्दछौं। सिरिजङ्गाको वास्तविक नामका बारेमा मतान्तर रहेको पाइन्छ। यथार्थमा अहिले सम्म उनको नाम के थियो भन्ने बारेमा कुनै गहन अध्ययन तथा खोजी हुन सकेको छैन। त्यसैले यसकामका निम्ति विशेष खोज-अनुसन्धानको आवश्यकता महशुस भएको हो। हुनत सिरिजङ्गा लाई पहिलो (नवौं शताव्दी तिरका) र दोस्रो (यस अध्ययन सम्बन्धि १८औं शताव्दीका) गरेर दुई अलग-अलग व्यक्तिको रूपमा चर्चा गर्ने परम्परा रहेको पाइन्छ। तर पहिलो सिरिजङ्गालाई ऐतिहासिक मान्न सकिने बलियो आधार र प्रमाण नपाइएको हुनाले अनुसन्धानात्मक बुझाइमा १८ औं शताव्दीका सिरिजङ्गा नै खास सिरिजङ्गा हुन् र पहिलो सिरिजङ्गा चाहिँ किम्बदन्तिमा जोडिन पुगेको नाम मात्र हो भन्ने बुझिन्छ।

गत साल नेपालका राष्ट्रिय विभुतिका विषयमा पुनर्विचार गर्नु पर्छ भन्ने आग्रहका साथ लेख प्रकाशित भएको थियो (ढुङ्गेल २०६१ः ४६-४९)। त्यसक्रममा यी लिम्बू समुदायका यूग पुरूषलाई पनि नेपालका विभुतिको पङ्तिमा राख्न सकिने आफ्नो आशय प्रस्तुत गरें। यस्तो आशय व्यक्त गर्नुमा सिरिजङ्गा तथा लिम्बू समुदाय प्रति मेरो विशेष कुनै सम्बन्ध भएर भन्दा पनि नेपालको बहुजातीय इतिहास अन्वेषणका क्रममा प्राप्त तथ्यलाई राष्ट्रिय इतिहासको कसिमा राखेर हेर्दा आउने परिणामको शोच मात्र हो। वास्तवमा हाल सम्मका सिरिजङ्गा सम्बन्धि शोधपूर्ण तथ्यले यस विषयमा थप अध्ययन र व्याख्याको आवश्यकता देखिएकोछ।

हाल सम्म फेला परेका लिम्बू भाषाका सबैभन्दा पुराना लेखोटहरू हेर्ने हो भने सिरिजङ्गा नामलाई 'सिरिजङ्गा', 'श्रीजङ्गावा', 'सिरिचोङ्गावा', 'श्री चोम्(ङ्), श्री स्रिलि जाङ्गाहाङ्, श्री याक्थुङ्हाङ्, श्री स्रिरिजङ्गा' आदिका रूपमा लेखेको देखिन्छ (हज्सन् सामग्री, ब्रिटिश लाइब्रेरी भोल्यूम् ७३, पत्र १५५-१५६, भोल्यूम ८८, पत्र १, १६ आदि) यस्ता पुराना लेखोटमा सिक्किम तर्फ फेला परेका सामग्रीहरूको बाहुल्यता रहेको छ। यहाँ उल्लिखित सिरिजङ्गाका विविध नामका आधारमा मात्र पनि सिरिजङ्गा साधारण लिम्बू घरानका घुमन्ते भिक्षु मात्र नभएर लिम्बूआनका एक स्थानीय लिम्बू शासक कूलका थिए भनेर भन्न चाहिं अवश्य पनि सकिन्छ।

उनको परिचयको साथमा प्रयुक्त 'याक्थुङ्हाङ्' 'स्रिरिजङ्गा हाङ्' वा 'स्रिरि चोङ्गा हाङ्' जस्ता नामले उनको राजकीय पहिचान नै दिन्छ। किनभने लिम्बू भाषामा 'हाङ्' शब्दको अर्थ राजा वा शासक हुन्छ। यस प्रसङ्गमा अर्को विचारणीय कुरा के छ भने 'स्रिरि जङ्गावा' वा 'श्री चोङ्गावा' दुबै नामसँग लिम्बू भाषाको सम्बन्ध रहे जस्तो देखिंदैन। बरू 'चोङ्' शव्द लेप्चाहरूले लिम्बूलाई चिनाउने लेप्चा भाषाको भएको कुरा यहाँ उल्लेखनीय छ।

त्यसैले लिम्बूहरूको पुरानो लिपि, भाषा, जाति तथा भौगोलिक बासस्थानलाई समेत जनाउने 'चोङ्' शव्दको प्रयोग व्यापक रूपमा हुने गरेको छ। त्यसैले लेप्चा र तिव्वती भाषाको समन्वयात्मक प्रयोगको रूपमा सिरिजङ्गालाई चिनाउन सिरिचोङ्वा अर्थात् लिम्बूवानका वा लिम्बूका ज्ञानशास्त्रका नेताको रूपमा सम्बोधन गर्ने अथवा चिनाउने चलन चलेको हुनु पर्दछ र यसै मिश्रित नामको अपभ्रंशात्मक रूपचाहिं सिरिजङ्गा भएको हुन सक्दछ। व्यक्ति, स्थान तथा अन्य विश्लेषणात्मक परिचय दिंदा वा सम्बोधन गर्दा नामको अन्त्यमा 'पा' अथवा 'वा' भन्ने वाक्याशंको प्रयोग तिब्बती भाषा बोलिने तथा त्यसको प्रभाव इलाकाका सबैजसो हिमाली भेगमा हुँदै आएको छ। सिरिजङ्गा नामको 'सिरि' चाहिँ संस्कृत र तिब्वती भाषा तथा हिन्दू र बौद्ध संस्कृतिमा प्रचलित राजकीय शक्ति तथा सम्मान जनाउने 'श्री' कै पहिले लेप्चा, पछि भोटमूलका मानिस र पछि लिम्बूहरूले समेत स्थानीय भाषा तथा लिपिमा लेख्ने क्रममा विकृत गरी लेख्ने गरेको हुनु पर्दछ।

कुनै-कुनै पुराना लिम्बू भाषा र लिपिका लेखोटहरूमा 'स्रिजङ्गा' वा 'स्रिरि जङ्गा' समेत लेखिएको पाइएबाट लेप्चा, लिम्बूहरूले यस नाममा सम्मान सूचक संस्कृतको 'श्री' नै लेख्न खोजेको जस्तो देखिन्छ। यस प्रसङ्गमा लिम्बूहरूले आफ्नो बोलिचालीको भाषामा आफ्नो समुदायलाई चिनाउने समूहगत नाम चाहिँ 'याक्थुङ्' हो, जसमा यहाँ उल्लेख भएजस्तो तिब्बती प्रभावको स्थान वा विशेषण जनाउने 'वा' भन्ने वाक्यांश जोडेर 'याक्थुङ्वा' को रूपमा पहिचान दिने चलन पनि व्यापक रूपमा नै चलेको छ। ब्रायन हज्सनका अनुसन्धान सहयोगी जीतमोहन खरदारले गरेको स्थानीय स्थलगत अध्ययनको टिपोटमा यस विषयमा लेखिएको प्रसङ्ग यहाँ उल्लेखनीय छ, जहाँ भनिएको छः "लिम्बूहरू आफ्ना बोलि (मा). याक्थुंवा. अरू पर्वत्या गैह्र पश्चिम तरर्फका मानिसले लिंवु भन्दछन्. लाप्चाहरूले चों नाउँ दिंछन्" (हज्सन संकलन, ब्रिटिश लाइब्रेरी, भोल्यूम ६०, पत्र २४०)।

उपर्युक्त आधारमा सिरिजङ्गा नामको अर्थपूर्ण व्याख्या गर्ने प्रयास गर्दा लिम्बू जाति वा प्रदेशका नेता वा महान व्यक्ति वा शासक भन्ने बुझिन्छ। आज सम्म प्राप्त लिम्बू भाषा र लिपिका धेरै जसो पुराना लेखोट तथा शास्त्रीय पुस्तकहरू सिक्किम तर्फ नै फेलापरेका हुन् र यस

लिपि र साहित्यको विकास पनि पहिले त्यतातिर नै भएको थियो। लिम्बू वा किरात लिपिका हराइसकेका प्राचीनतम् आधारहरूलाई खोजमेल गरी आफ्नो वुद्धि र ज्ञानको समेत उपयोग गरी सर्वसाधारणले सिक्न, पढ्न सजिलो हुने गरी अभ्यास पुस्तक बनाउने र श्रुति परम्परा तथा यदाकदा छरिएर रहेका शास्त्रीय अवशेषहरूलाई समेटेर लिम्बूका आफ्नै धर्म, संस्कृति, सभ्यताका पुस्तक तयार पार्ने काम सिरिजङ्गाले सिक्किम तर्फ नै गरेको बुझिन्छ। हज्सनको संकलनका पुराना लिम्बू भाषा र सभ्यता सम्बन्धि हस्तलिखित सामग्री मध्ये एकमा स्पष्ट रूपमा नै सिक्किममा पाइएको लिम्बूहरूको पढ्ने क्रमको पुरानो जीर्ण भैसकेको (कुहिएको) पुस्तकका आधारमा नयाँ लेखन-पठन गर्ने '२० वर्ण युक्त अभ्यास पुस्तिका (बाह्रखरी) तयार गरेको हो भन्ने उल्लेख छ (भोल्युम ८४, पत्र २४)।

एउटा स्मरणीय कुरा के छ भने सो समयमा लिम्बूआन र सिक्किमलाई छुटयाउने स्पष्ट रेखा भने तय भैसकेको थिएन र आजको चैनपुर, इलाम, ताप्लेजुङ् क्षेत्रका भूभागलाई पनि साधारणतया सिक्किम नै भनिन्थ्यो। तर पनि सिरिजङ्गाले आफुले तयार गरेका लेखोट, शास्त्रीय पुस्तक तथा प्राप्त गरेका ज्ञानलाई व्यापक प्रचार प्रसार चाहिँ आजको इलाम र सिक्किम तर्फ नै गरेका थिए र सिक्किममा नै सिक्किमे भोटे शासक तथा बौद्ध लामाका षडयन्त्रका कारण अधवैंशे उमेरमा उनको अवसान भएको थियो (गजेटर अफ सिक्किम तथा हज्सन् सामग्री भोल्यूम ७३, पत्र १५५-१५६)। सिरिजङ्गाको समयमा लिम्बूआन इलाका र सिक्किम तर्फ केही पर्वते (नेपाली) र संस्कृतमुखि तथा हिमाली बौद्ध परम्परा र लेखन-पढन तथा आदर्शपूर्ण नैतिक परम्पराको प्रभाव तिव्वती मूल भन्दा बाहिरका लेप्चा, लिम्बूहरूमा पनि परेको थियो। त्यसैले सिरिजङ्गा जस्ता अत्यन्त चिन्तनशील र प्रतिभाशाली विद्वान तथा लिम्बूहरूको जातीय उत्थानका निम्ति नैतिक र विद्वतमार्गबाट लागि परेका व्यक्तिलाई लिम्बू अर्थात् चोङ्हरूका आदरणीय नेता वा विद्वानको रूपमा 'श्री चोङा हाङ्' भनेर चिनाउनु वा सम्बोधन गर्नु कुनै असम्भव कुरा होइन।

सिरिजङ्गा आफैले पनि सिक्किमेहरू माझ आफ्नो परिचय दिंदा 'म लिम्बूहरूको शास्त्रीय ज्ञानको ज्ञाता हुँ' भनेर चिनाउने क्रममा 'म श्री चोङा हाङ्' वा 'श्री जङ्गा हाङ्' भनेर चिनाउने गरेको हुनु पर्दछ। तर उनको लिम्बू र लेप्चा माझ बढेको ख्यातिले पछि भोटे शासक र तिनका समर्थक लामाहरू र सिक्किमका आदिवासी लेप्चा तथा सर्वसाधारण वीचको राजनीतिक तथा सांस्कृतिक द्वन्द्वको भूमरीमा सिरिजङ्गालाई पारिदियो। उनी सिक्किमे शासक तथा बौद्धलामाका लागि बागि र लिम्बू-लेप्चाको परम्पराको प्रवर्तक र संरक्षकको रूपमा खडा हुन पुगे। यस प्रसङ्गमा लिम्बूहरूको पुरानो लिपि र भाषालाई 'चोङ् लिपि, र 'चोङ् भाषा' को रूपमा चिन्ने चिनाउने परम्परालाई पनि सम्झनु सान्दर्भिक हुन्छ। त्यही पुरानु चोङ् लिपिलाई नै शोध-खोज, पुनर्संङ्कलन

र संयोजन गरेर व्यवस्थित गराइएको लिपि नै सिरिजङ्गा वा किरात-लिम्बू लिपि भएको कुरामा विश्वास गर्न सकिन्छ।

लण्डन स्थित ब्रिटिश लाइब्रेरीमा सुरक्षित ब्रायन हज्सनको सङ्कलनमा लिम्बू जाति, भाषा तथा संस्कृति सम्बन्धि हस्तलिखित सामग्रीमा एउटा यस्तो पुस्तिका पनि पाइएको छ जसको पुष्पिका वा परिचयमा उक्त पुस्तिका सिरिजङ्गा आफैंले तयार गरेको हो भनेर वर्णन गरिएको छ। उक्त पुस्तिका खासमा लिम्बू (किराती) लिपि लेखन अभ्याससँग सम्बन्धित हो (हज्सन सामग्री भोल्यूम ८८)। यस पुस्तिकाको पत्र संख्या ६ (क) मा दुई हरफ ज्यादै पुरानो र सिकारू तथा राम्ररी हात नबसेकोले लेखे जस्तो नेपाली लेखोट समेत फेला परेको छ र त्यसको पाठ निम्न अनुरूप हुन्छः हरफ १. स्वस्ति श्री सरव मंग (लं) (म) हाराजा झा व्राकास मल जय हरफ २. श्री रूपिहां र (।) योको सेव (।) सेव (।) सिद्धं श्री यसरी श्री महाराज जयप्रकाश मल्लको जयहोस् र श्री रूपिहाङ् रायको तर्फबाट धेरै धेरै सेवा छ भन्ने यस लेखाइले पत्राचारको सम्बोधनलाई मात्र सङ्केत गर्दैन वरू यसले सिरिजङ्गाको नाम रूपिहाङ् भएको तर्फ सङ्केत पनि गर्दछ। त्यतिमात्र नभएर उनको सम्पर्क सिक्किमको भोटे शासकका विरोधि लेप्चाका प्रमुख काजिहरू र तिब्बतीमूलको संस्कृति भन्दा बाहिरका लिम्बूहरूसँग मात्र नभएर हिमाली क्षेत्रका अन्य प्रभावशाली शासक तथा सर्वसाधारणसँग समेत रहेको थियो भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ। यसले कान्तिपुरका तात्कालिन शासक जयप्रकाशलाई कुनै मिलेमतोको पत्र पठाउने अभ्यास गरेको वा पत्र पठाइसकेको हुन सक्ने तर्फ पनि इङ्गित गर्दछ।

सिरिजङ्गा तिब्बती बुद्ध धर्म मान्ने (लामावादी) शासक, लामाहरूको प्रभाव र धार्मिक सांस्कृतिक प्रभुत्त्ववादको विरूद्धमा शान्तपूर्ण र सभ्य ढंगले विरोध गर्दै लिम्बू लिपि, भाषा र संस्कृतिको संरक्षण तथा उत्थानका निम्ति वौद्धिक संघर्षमा उत्रिएका थिए। यसका निम्ति प्रभावशाली र आफ्नो समर्थक हुन सक्नेहरूसँग उनी आवश्यकता अनुरूप टाढा-टाढा सम्म पनि सम्पर्कमा रहने प्रयत्नमा थिए भन्ने कुरा यस लेखोटबाट बुझिन्छ। यी माथि उल्लिखित दुई हरफ नेपाली लेखोटको शैली र लिपी सिरिजङ्गाको समय अर्थात् अठारौं शताब्दीतिरको मान्न सकिन्छ र उक्त लेखोट मातृभाषा नेपाली नभएको कुनै किरातले लेखेको हुनु पर्ने अनुमान लगाउन सकिन्छ।

उपर्युक्त दुईहरफ नेपाली लेखोट समेत भएको लिम्बू लिपी र भाषा सिक्ने यस पुस्तिकाको पुष्पिकामा उक्त पुस्तक 'म सिरिजङ्गा आफैंले तयार गरें' भन्ने उल्लेख हुनु र यी दुई हरफ नेपाली लेखोटमा लिम्बू राजा रूपिहाङ् को नाम 'श्री रूपिहाङ्' को रूपमा उल्लेख हुनुले यो लेखाई र नाम दुबै सिरिजङ्गाको नै हुनु पर्दछ भन्ने कुरामा विश्वाश गर्न मिल्ने ठाउँ प्रशस्त

रहेको छ। त्यस समयमा सिरिजङ्गा बाहेक किराती, लिम्बू र नेपाली भाषामा समेत लेख्न-पढ्न सक्ने अन्य कुनै प्रभावशाली व्यक्ति जसले जयप्रकाश मल्ल जस्ता टाढा-टाढाका राजा-महाराजाहरूसँग समेत सम्पर्क राख्न सक्दथ्यो भन्ने कुराको प्रमाणहरू भने भेटिँदैन। यस प्रसङ्गमा अर्को एउटा विचारणीय कुरा के छ भने, लिम्बूहरूले आफ्नो समुदायलाई चिनाउने जातीय नाम 'याक्थुङ्' वा 'याक्थुङ्वा' हो। त्यसैले सिरिजङ्गालाई 'याक्थुङ् हाङ्-सिरिजङ्गावा' भनेर चिन्ने चिनाउने चलन चलेको पनि देखिन्छ। यहाँ याक्थुङ्सँग जोडिएको 'वा' भन्ने शब्दले पनि तिब्बती परम्पराको प्रभावलाई जनाएको देखिन्छ। यस किसिमले 'स्रिरि' वा 'श्री याक्थुङ् हाङ्' वा 'स्रिरि' वा 'श्री जङ्गावा हाङ्' वा 'श्रीचोङ्गावा हाङ्' वा 'चोङावा' लेखिएकै ठाउँमा 'श्री रूपिहाङ् राय' पनि उल्लेख हुन आएकोले यो नाम नै सिरिजङ्गाको खास नाम हुनसक्छ भन्ने तर्कमा थप जोड मिलेको छ। स्मरणीय छ 'श्री' 'हाङ्' तथा 'राय' वा 'राइ' सबै नै राजकीय वा नेतृत्व सूचक उपाधिहरू हुन्।

सिरिजङ्गाको विषयमा गरिएका अध्ययन र केही प्रकाशित स्रोतहरूमा उनलाई बुद्ध धर्मसँग सम्बन्धित व्यक्ति भन्दै एक लामा भिक्षुका रूपमा पनि अगाडि सारिएको छ। कसै कसैले उनलाई ताप्लेजुङको याङ्रूपका लिम्बू कूलमा जन्मिए पनि बौद्ध लामा हुन सक्ने तर्क पनि दिएका छन् (स्प्रिग् १९५९: १-२, भान् ड्रिएम् २००१: ६७४-६७५, प्लाइजीएर २००३: २०-२५)। तर यस कुरामा विश्वस्त हुन सकिने आधारहरू भने कम छन् त्यसो त स्प्रिगले सिरिजङ्गा याङ्रूपका दोर्जे लामा हुन सक्ने तर्क समेत अगाडि सारेका छन् (स्प्रिग १९५९: १-२)।

हज्सनका संकलनका माथि उल्लिखित सामग्री तथा लिम्बू समुदायमा अत्यन्त प्रचलित मान्यताका आधारमा सिरिजङ्गा लामावादी बौद्ध परम्पराको शास्त्रीय थिचो-मिचोको विरोधमा र आफ्नै लिम्बू भाषा-संस्कृति तथा परम्पराको उत्थानमा अग्रसर भएका व्यक्तित्व थिए भन्ने थाहा हुन्छ। पढाइ र ज्ञान प्राप्तिका लागि अन्य विकल्प नभएको कारण उनले वाध्यातावश लामाहरूको संसर्गमा आफ्नो पढाइ शुरू गरेका थिए। उक्त अवस्थामा सारा हिमाली क्षेत्रमा लामावादी बुद्ध धर्म तथा संस्कृतिको दवदवा बढ्दै थियो। एक किसिमले लिम्बू-लेप्चाका भूभागलाई उत्तरतर्फबाट आएको सांस्कृतिक, धार्मिक तथा राजनीतिक भेलले बढार्दै वा कमजोर पार्दै थियो। सिरिजङ्गा जस्ता पढे-लेखेका, विचारवान तथा नीतिवान व्यक्तिलाई ठूला ज्ञानी र शिक्षित लामा भन्ने, सो स्थानमा राखेर सम्मान दिने तथा महागुरू, 'मनकी रानी' का उपासक, खोजकर्ता तथा कहिलेकाहिं 'लिम्बूका लामा' भनेर सम्बोधन गर्ने चलन चलेको थियो। त्यो स्वभाविक पनि थियो। तर यसैका आधारमा उनलाई बौद्ध लामा भिक्षु भन्नु इतिहास सम्मत देखिँदैन। उनले

मन, बुद्धि वा ज्ञानकी रानी 'मुबोक्वामा' को खोज वा व्युत्पत्तिकर्ताको रूपमा आफूलाई 'केवा लामा हुँ' भनेर परिचय भने दिएको पाइन्छ (हज्सन् सामग्री भोल्यूम ८६, पत्र १४ ख)। । 'केवा लानी' लाई जहिलेपनि उच्चस्थानमा रहने ज्ञानशास्त्रकी रानी (मुबोक्वामा) को रूपमा चिनाइएको छ (माथि उल्लिखित हज्सन् सामग्री)।

हज्सनले सङ्कलन गरेका लिम्बू विषयक हस्तलिखित सामग्रीहरू मध्ये सिरिजङ्गाले तयार गरेको माथि उल्लिखित लिम्बू वा किराँत अक्षर लेखनको अभ्यास पुस्तिका बाहेक निङ्वाफुमा, मुवोक्वामाको भक्ति सङ्गीत वा प्रार्थना (भोल्यूम ७९, पत्र १), सिरिजङ्गाको उपदेशको रूपमा मानिएको 'साप्ला मुन्थुङ्' वा सिरिजङ्गाको खाहुन् वा याक्थुङ् मुन्थुङ्, लक्ष्मी साम्लो वा लक्ष्मी साप्लो भनिने नैतिक उपदेश र शिक्षायुक्त पुस्तक आदि छन् (भोल्यूम ८६, पत्र १-४१, भोल्यूम ८५, पत्र ६७-९४, १०९-१२७)।

यसरी सिरिजङ्गाले लिम्बू लिपि र शास्त्रीय परम्परालाई व्यवस्थित गर्दै लिखित रूपमा पठन-पाठनको क्रम चलाए पछि लिम्बूहरू आफ्नो भाषा, धर्म संस्कृतिको रक्षार्थ जुर्मुराउन थाले। लिम्बूहरूले विस्तारै हिमाली बौद्ध परम्पराका अक्षर र शास्त्रहरू पढ्न छाडे। गोम्बामा जाने र तिनका निम्ति छाना छाउने जस्ता स्याहार-सम्भारका काम गर्न समेत छाडे। यसरी सिक्किमका भोटे राजाहरू (पहिलो फुन्छोग् नम्ग्याल् देखि फुन्छोग् सम्म) र तिनका समर्थक बौद्ध लामाहरू (खासगरी टासोङ्का) द्वारा लिम्बूहरू प्रति भैरहेको धार्मिक-सांस्कृतिक प्रभुत्त्ववादको विरोध हुन थाल्यो। यसरी लिम्बूहरू आ-आफ्नो क्षेत्रबाट आफ्नो सभ्यता-संस्कृति सहित लिपि, भाषा तथा साहित्यको ज्ञानोपार्जन तर्फ उत्साहकासाथ जुट्न थाले।

यसरी लिम्बूहरू ज्ञान तथा विद्योपार्जनमा लाग्न थाल्दा लामा तथा उनीहरूका संरक्षकका रूपमा रहेका सिक्किमका भोटे शासकमा आफ्नो प्रभाव र राज्य नै समेत गुम्ने डर देखिन थाल्यो। सिरिजङ्गाको लिम्बू जातीय उत्थानको शिष्ट अभियानले विस्तारै लोकप्रियता हासिल गर्दै गयो। यसले गर्दा बौद्ध गोम्बा र त्यसबाट प्रभावित संस्कृति र परम्पराको भने जग हल्लिन थाल्यो र उनीहरूको मान-मर्यादा, शक्ति तथा जनस्रोतहरू गुम्ने स्थितिको सृजना हुन पुग्यो। त्यसैले सिरिजङ्गालाई दवाउने षडयन्त्रमा लामा र उनका समर्थक शासक समेत सङ्लग्न भए।

लिम्बू तथा लेप्चा समुदायमा प्रचलित विश्वास अनुसार टासोङ् लामाहरूको दलवलले सिरिजङ्गाको आश्रममै गएर उनलाई पक्राउ गऱ्यो। पक्राउ पछि जङ्गलमा पुऱ्याएर एउटा रूखमा बाँधि गोपेवाँसको तीरले हानेर ३ दिन सम्म यातना दिँदै सिरिजङ्गाको हत्या गरियो (गजेटियर अफ् सिक्किम, स्प्रिग् १९५९: १, अधिकारी २०५७: ३४-३५)। त्यसपछि सिरिजङ्गाका अनुयायीहरू माथि पनि निर्ममतापुर्वक थिचोमिचो गरियो र कैयौंको हत्या समेत गरियो। श्रुति

परम्परा अनुसार ताप्लेजुङ तर्फबाट गएका उनका ८ प्रमुख चेलाहरू मध्ये धेरै जसो यसै काण्डमा परेका थिए। हज्सन्को संकलनमा प्राप्त हज्सन् भन्दा पहिलेका लिम्बू भाषाको लेखोटमा पनि यस अत्याचार पूर्ण घटनाको विस्तृत वर्णन पाइन्छ (भोल्यूम ७३, पत्र १५५-५६ सान्दर्भिक अंशको अनुवाद तल प्रस्तुत छ)।

सिरिजङ्गाको समय र जन्मभूमि

सिरिजङ्गाको समयलाई इशाको अठारौं शताब्दीको पूर्वार्द्ध मानिएको छ। विभिन्न स्रोतका आधारमा उनको जन्म सन् १७०४ र हत्या १७४१ तिर सिक्किममा भएको मानिन्छ (अधिकारी २०५७: ३४-३५)। एउटा स्पष्ट कुरा के हो भने, सिक्किममा पेमायोन्चे गोम्वा अन्तर्गत टासोङ् परम्पराको विधिवत् स्थापना सन् १७०५ भन्दा अगाडि भएको थिएन (स्प्रिग् १९९५: पृ २)। त्यसैले सिरिजङ्गाको समय त्यस घटना भन्दा पछि भएको हुन सक्ने कुरामा विश्वास गर्न सकिन्छ। लोकोक्ति, ऐतिहासिक परम्परा तथा अन्य विविध स्रोतलाई समेटेर ब्रिटिशहरू अन्तर्गत तयार गरिएको सिक्किमको गजेटियर (Gazetteer of Sikhim) मा इशाको अठारौं शताब्दीको पूर्वार्द्धकालमा लिम्बू लेखन पद्धतिको विकास भएको र पेमायोन्चे गोम्वामा टासोङ् परम्परा पनि त्यसैबेला स्थापित भएको उल्लेख छ।

सिक्किम गजेटियरमा उल्लेखित स्रोतमा सिरिजङ्गाको हत्या भएको वेला नेपालमा 'सिंह राजा' ले राज्य गरेको चर्चा भएको आधारमा कसैकसैले प्रतापसिंह शाहको राज्यकाल अर्थात् १७७४-७६ तिर यो हत्या भएको हुन सक्ने पनिमानेका छन्। तर सिरिजङ्गा धेरै वृद्ध अवस्थासम्म जीवित नरहेको र पृथ्वीनारायण शाहको उपत्यका तथा पूर्व विजयको घटनाका सन्दर्भमा सिरिजङ्गाका लेखोट र उनीसँग सम्बन्धित कुनै पनि लोकोक्तिमा उल्लेख नभएकोले त्यति पछि सम्म उनी जीवित नरहेको हुन सक्ने विश्वास भने गर्न सकिन्छ। सिक्किमको स्थानीय परम्परामा सिरिजङ्गाको हत्याको समयसँग नेपाली राजाको नाम भ्रमपूर्ण रूपमा जोडिन पुगेको पनि हुन सक्छ। यस लेखमा उल्लिखित हज्सन सङ्ग्रहको सामग्रीमा काठमाडौंका राजा जयप्रकाश मल्लसँग सिरिजङ्गाको सम्पर्कको विषयमा उल्लेख भए पनि सिरिजङ्गा र प्रतापसिंह शाहको समयविच तादम्य भने राख्न सकेको छैन।

सिरिजङ्गाको जन्म वर्तमान नेपालको ताप्लेजुङ् जिल्ला अन्तर्गत याङ्रूप तर्फको तेल्लोक गाउँको 'थेवे' भन्ने सामुदायिक नामले चिनिने लिम्बूहरूको सिंथेवे परिवारमा भएको विश्वास गरिन्छ। उनको प्रारम्भिक शिक्षा र शुरूको कर्मभूमि पनि ताप्लेजुङ इलाका नै थियो। उनले

स्थानीय लामाहरूको संसर्गमा रही सो समयमा हिमाली भेगमा व्यापक चलनचल्तिमा रहेको तिब्बती बौद्ध शास्त्रीय तथा सांस्कृतिक शिक्षा प्राप्त गरेको बुझिन्छ। केही प्रारम्भिक शिक्षा पाइसकेपछि एकान्तस्थलमा पठन-पाठन तथा ध्यानमा सङ्लग्न हुन उनले ताप्लेजुङ्कै याङ्वारक वा वर्तमान याङ्रूप तावा दोभानको गुफा र इवाँ कावेलीको दोभान जस्ता पवित्र ठाउँ रोजेका थिए। उक्त दुवै ठाउँमा सिरिजङ्गाको समयका पुराना लिम्बू लिपि तथा भाषाका लेखोटहरु अहिले पनि पाइने चर्चा व्यापक छ र सो विषयका केही कुराहरू प्रकाशमा पनि आएका छन् (अधिकारी २०५७:३४-३५)। दुर्भाग्यवश सिरिजङ्गाले खोपेका वा खोपाएका त्यस्ता अभिलेखहरू ढुङ्गे भीरबाट उप्काउने प्रयास गर्दा फुटेर नष्ट भएको देख्ने वा थाहा पाउने स्थानीय मानिसहरूलाई अहिले पनि भेट्न सकिन्छ। यो काम नेपालमा पञ्चायतकालको उत्तरार्द्धतिर भएको थियो भन्ने भनाइ छ।

लिम्बू सभ्यता-संस्कृति सम्बन्धि पठन-पाठनको अभावमा लिम्बूहरूको अवस्था पिछडिएको थियो। त्यसैले लेखन पद्धतिको विकासगरी शिक्षा र ज्ञानको आधारमा लिम्बूहरूको अवस्थालाई माथि उठाउने प्रयत्नमा सिरिजङ्गा समर्पित भए। यस आदर्श अभियानका निम्ति उनले आफ्नो जन्मस्थल (याङ्वारक वा याङ्रूपको सिनाम् भन्ने गाउँ) छाडेर लिम्बूहरूको बसोबास भएका अन्य ठाउँ तर्फ लागे। यस क्रममा उनी इलाम हुँदै सिक्किमसम्म पुगे। आफुले प्राप्त गरेको ज्ञान, किरात (लिम्बू) लिपि र शास्त्रहरूको लेखन तथा पहिले लोप भएका लेखोटहरूको पुनर्लेखन समेत गरी प्रचार-प्रसार गर्न थाले। प्रचार-प्रसारका निम्ति ठाउँ-ठाउँ घुम्दै हिड्दा उनलाई आफ्नै निम्ति पनि थप ज्ञान प्राप्त गर्ने मौका मिल्यो भने लिम्बू-लेप्चाहरूको ठूलो जनघनत्व भएका इलाम-सिक्किम तर्फ रहेर आफुले तयार गरेको लिपि र शास्त्रहरूको पठन-पाठन गराउने काममा पनि उनी लागिरहे।

सिरिजङ्गाका लिम्बू जातीय उत्थान झल्काउने केहि कृतिहरूः

सिरिजङ्गालाई किन लिम्बू समुदायको आत्म सम्मान तथा सर्वाङ्गीण उत्थानमा समर्पित मान्ने भन्ने कुरा सिरिजङ्गाले तयार गरेका पठन-पाठनसँग सम्बन्धित कामहरू तथा शास्त्रीय लेखोटहरूबाट स्पष्ट हुन्छ। उदाहरणार्थ उनले तयार गरेको माथि उल्लिखित किरात (लिम्बू) लिपि अभ्यास पुस्तिकाको पुष्पिकामा लेखिएका कुरालाई लिन सकिन्छ, जसमा लेखिएको छ

लिम्बू भाषाबाट अनुदित

"श्री ओम् रात-दिन् पढ्नू। याक्थुङ् हाङ् (लिम्बू राजा)को शास्त्र राम्ररी राख्नु है! याक्थुङ् राजाको शास्त्र माग्नू (मान्नु) है! ओम् श्री तोलिङ्सोमु चामे भुमे भिमे!! ओम् श्री याक्थुङ्

हाङ् (याक्थुङ् वा लिम्बू राजा) को शास्त्र हो। म सिरिजङ्गाले निकालें (लेखें) है! हे सूर्य भगवान मेरो नमस्कार छ! मैले मनमा विचार गरें। अर्ति-उपदेश र ज्ञानकी मालिक्नीको अर्ति-उपदेश बनाऐं (पुस्तक लेखें) है! ओम् श्री मुबोक्वामा बोल्दैछुः सूर्य-चन्द्रको उत्पत्तिको कुरा लेखें है! तारा र नक्षत्रहरूको उत्पत्ति चिक्लिङ्देन्मा .... आदि"

".... ओम् श्री मुबोक्वामा शास्त्र हो यो। म श्री सिरिजङ्गा हाङ्ले लेखें है! यो सबैले पढ्नु है!" (हज्सन् सामग्री भोल्यूम ८८, पत्र १)।

हज्सन्को सङ्कलनभित्र लिम्बू लेखोटको एक सामग्रीमा सिरिजङ्गा र उनका कामहरूको आदर्शपूर्ण ढङ्गले वर्णन गरिएको छ। लिम्बू लिपि र भाषा लेखन अभ्यास पुस्तिकाको रूपमा रहेको उक्त हस्तलिखित सामग्रीमा सिरिजङ्गाले ज्ञान पाएको र पुस्तक लेखेको हुनाले लिम्बूहरूको उन्नतिको जग बस्यो, अब त्यो शास्त्र सबैले पढ्नु पर्छ जस्ता वाक्यहरू स्पष्ट रूपमा लेखिएको देखिन्छ। त्यसैगरी भोटमूलका सभ्यता-संस्कृति भएको ठाउँ वा लामाहरूको प्रभाव क्षेत्र अर्थात् सिक्किममा लिम्बू भाषा-साहित्य र धर्मको प्रचार-प्रसार गर्ने प्रयासले राज्य अस्त-व्यस्त हुन सक्ने भय सिक्किमे भोटे राजाको थियो।

यसरी लामाहरूको धार्मिक-सांस्कृतिक क्षेत्रको प्रभाव हराउन सक्छ भन्ने डरले सिक्किमे लामा र राजाको षडयन्त्रले सिरिजङ्गाको हत्या गरिएको कुरा स्पष्ट उल्लेख गरिएको छ (हज्सन् सामग्री भोल्यूम ७३, पत्र १५५)। उक्त लेखोटको व्यहोरा निम्न लिखित छ

लिम्बू लिपि र भाषाबाट अनुदित

"जय लिम्बू राजाको पुस्तक लेख्नुभयो (सिरिजङ्गाले) है! जग उठ्यो है! आँधिवेहरी बतास झार्ने महागुरू सिरिजङ्गाले (लिखित ज्ञान) प्राप्त गर्‍यो है! जग पाएपछि र पढ्नु पर्छ है! .....सपनामा र पातमा (भोजपत्र?), फूलका पातमा (अरू किसिमका फलफूल, रूखका पातमा) लेखिएको शास्त्रको पुस्तक पाउनुभयो है! (यसरी अचम्मले) पाए जस्तो (सिरिजङ्गाले फेरी) साफ गरेर लेखी ल्याउनु भयो है! (तर सिरिजङ्गाले) लेखिसक्न नपाउँदै भोटे राजाको राज्य जान्छ है भनेर लामा (सिक्किमे टासोङ्का)हरूले पनि हो भन्दा त उहाँलाई (सिरिजङ्गालाई) मारे है।"

"त्यसैले हे लिम्बूहरू हो! रातदिन प्रार्थना गर्नू है! तरूल माटोमा नै हुन्छ (फल्छ), धरतीमा फक्तालुङ् (कुम्भकर्ण हिमाल) नै नाभी हो शरीर भने महादेव भगवान माथि वस्नु हुन्छ। तिमी खडा नै छौ। तिम्रो माथि लिम्बूहरूको शास्त्र छ। लिम्बूहरूको गुरू भनेको महागुरू मनकोरानी (सिरिजङ्गा र उनद्वारा तयार गरिएको शास्त्र) हुन्। जय होस् लिम्बूहरूको प्रार्थना छ! (हज्सन् सामग्री भोल्यूम ७३, पत्र १५५-५६)।"

यस्तै एक अर्को पत्रमा लिम्बूहरूको जातीय विकृतिको कारण मध्ये एउटा आफ्नै पुर्खाको खराब आचरण (हाड्नाता सम्बन्ध) लाई औंल्याइएको छ। त्यसलाई उनले सच्याउने प्रयत्न

गरेको र लिम्बू जातिको समग्र उत्थानका निम्ति सिरिजङ्गाले देवतासँग प्रार्थना गरेको चर्चा पनि छ (हज्सन् सामग्री भोल्यूम् ७३, पत्र १४०)।

उपसंहार

वास्तवमा सिरिजङ्गा वर्तमान नेपालको ताप्लेजुङमा लिम्बू समुदाय अन्तर्गतको सिङ थोवे परिवारमा जन्मिएका एक महान व्यक्ति थिए। उनको प्रचलित नाम सिरिजङ्गा लेप्चा भाषाको 'श्री चोङ्वा' को विकृत रूप हुनु पर्दछ। यसको अर्थ लिम्बूहरूका वा लिम्बूआनका विशेष व्यक्तित्व भन्ने हुन्छ। उनले तयार गरेका कृतिमा उल्लिखित लेखोटले उनको खास नाम श्री रूपिहाङ थियो भन्ने देखिन्छ। उनले लिम्बू विषयका पुराना लोकज्ञान र लोप भैसकेको लिपिलाई पूनर्सङ्कलन र लेखन गरी किरात (लिम्बू) लिपिको विधिवत थालनी गरेका थिए। उनले यसै लिपिमा शिक्षाको प्रचार-प्रसार गर्ने क्रममा विशेष अभ्यास पुस्तक तथा शास्त्रीय पुस्तकहरूको सङ्कलन, लेखन र पुनर्लेखन गरेका थिए।

माथि उल्लेख गरिएका कतिपय स्रोतका आधारमा केही विद्वानहरूले सिरिजङ्गालाई बौद्ध लामा थिए भनेर चिनाउने प्रयास गरे पनि उनी आफैं बौद्ध लामा भने थिएनन्। उनी त उल्टै बौद्ध लामा र शासकको षडयन्त्रबाट मारिएका व्यक्तित्व थिए। सुरू-सुरूमा ज्ञानको खोजमा हिड्दा वरिपरिको वातावरणका कारण लामाहरूसँग पहुँच हुनु पर्ने भएकाले बौद्ध लामाहरूको संगत गर्नु पर्ने वाध्यता उनमा थियो। वास्तवमा उनलाई नजिकैका अन्य समुदाय भन्दा ज्ञान र बुद्धिका हिसाबले लिम्बू समुदाय पिछडिएको देख्न असह्य जस्तो भएको थियो र लिम्बू समुदायको जातीय तथा बौद्धिक उत्थानका निम्ति भएको अग्रसरताले नै उनलाई पुरा आयु बाँच्न दिएन।

यसरी शक्तिशाली र सुविधा सम्पन्न वर्गले विपन्न तथा पिछडिएको वर्गलाई अथवा शाशक वर्गले शासितलाई ज्ञान र शक्ति बाँड्न नचाहने मानव इतिहासको परम्परा यहाँ पनि लागू भएको देखिन्छ। लिम्बूहरू शिक्षित भएर आफ्नै शास्त्र, धार्मिक परम्परा, चालचलन चलाउन सक्षम भए भने समाजमा लामाहरूको स्थान तल हुन्छ र लिम्बू तथा लेप्चाहरूबाट खोसिएको राज्य गुमाउनु पर्ने भय लामाहरूमा रहेको देखिन्छ। यसरी राज्य-सत्ता, मान मर्यादा, सुख-सुविधामा रहेका आधिपत्य गुम्ने तथा दैनिक जीवनपद्दतिमा नै परिवर्तन आउन सक्ने डरले सिक्किमका भोटे शासक र लामाहरूद्वारा सिरिजङ्गा जस्तो सामाजिक उत्थानमा लागेका महान व्यक्तिको षडयन्त्रपूर्वक हत्या गरियो।

तर सिरिजङ्गाले चलाएको पुनर्जागरणको लहर भने रोकिएन। तथापि सिक्किमका भोट मूलका शासक तथा लामाहरूको यस्तो स्वार्थपूर्ण षडयन्त्र नभएको भए सिरिजङ्गाका

मानवहितसँग सम्बन्धित यस्ता धेरै कृति तथा थप सुधारका अमृतमयफलको उपभोग आजका लिम्बूहरूमात्र नभएर मानवमात्रले गरिरहेका हुने थिए भन्ने कुरामा विश्वास गर्न सकिन्छ।

(द्रष्टव्यः यस लेखमा उपयोग गरिएका लिम्बू हस्तलिखित स्रोतको अनुवाद कवि वैरागी काँइलाले गर्नु भएको हो।)

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, गोपिकृष्ण २०५७, *लिम्बू भाषा साहित्य र लिपि एक विवेचना,* तोप्के गोला, तोप्के गोला समाज सेवा समितिको स्मारिका पृ ३४-३६

काईंला, वैरागी, २०४९ *किरात लिपि अर्थात् सिरिजङ्गा लिपि कइरन्* (१:७) पृ १६-१९

______________ २०४९ *लिम्बू भाषा र साहित्यको संक्षिप्त परिचय* काठमाडौं, नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान

चेमजोङ्, इमानसिङ्, १०७५, *किरातकालीन विजयपुरको संक्षिप्त इतिहास,* दार्जिलिङ, नेपाली साहित्य परिषद्

ढुङ्गेल, रमेश, सपना कल्पना र महाकाव्यका पात्र, कसरी मान्ने राष्ट्रिय विभूति?, *हिमाल खबर पत्रिका* पूर्णाङ्क १४१, १-१५ फागुन, पृष्ठ ४६-४९)

Chemjong, I.S. 1966, *History and Culture of the Kirat People Vol – I.* Phidim, Tumeng Hang and Chandraw Hang Zobego

______________ 1967, *History and Culture of The Kirat People Vol – II.* Kathmandu, Pushpa Ratna Sagar, Nepal Printing Press.

Hodgson Manuscripts, Volumes 59, 60, 73, 79, 84, 85, 86, 88, British Library London

Plaisier, Heleen 2003, *Catalogue of Llepcha Manuscripts in the Van Manen Collection* Leiden: Kern Inst.

Rishey, Hervert Hope 1894, *The Gazetter of Sikkim*, Calcutta, Bangal Secretariat Press.

Spring, R.K. 1959, ' Limbu book in the Kiranti Script' proceedings of the XXIVth Congress of Orientalists' p/ 1-2 (Britis Library MSS Eur D 537)

______________1998, ' Oriental and Sophisticated Features of the Lepcha and Limbu Scripts' Nepalese Linguistics, PP. 1-8

Van Driem, Gerorge Louis 2001, Lanuages of the Himalayas: an ethnolinguistic handbook. Leiden, Boston, Loln: Brill

काठमाडौं उपत्यकामा पानीको समस्या : समाधानको वैकल्पिक उपाय

कंचनमणि दीक्षित, शिव बिसंखे

काठमाडौं उपत्यकामा पानीको माग

काठमाडौं उपत्यकामा पाइपबाट पानी आपूर्ति गर्ने आधुनिक धारा प्रणालीको शुरूवात सन् १८९१मा वीर धारा बनेपछि भएको हो। सन् १८९१ भन्दा अघि सम्म उपत्यकाबासिका लागि खानेपानीका स्रोतहरू नदी, कुवा, इनार र दुङ्गेधाराहरू नै थिए।

वीरधाराले राणाहरूको दरवारमा र केही सार्वजनिक धाराहरूमा पानी आपूर्ति गर्दथ्यो तर यसले मात्र पानीको माग पूरा गर्न सकेन र सन् १९२८ मा त्रि-भिमधारा बनाइयो जुन पानी गोश्वाराद्वारा संचालन गरिन्थ्यो। अहिले उपत्यकाको खानेपानी व्यवस्था गर्ने जिम्मा नेपाल खानेपानी आपूर्ति संस्थानलाई छ। संस्थानले काठमाडौं र पाटनको करिव ५० वर्ग कि.मी. क्षेत्रमा १,००,००० धाराहरूबाट पानी आपूर्ति गर्दछ (दीक्षित, २००२)। विगत दुई दशक यता काठमाडौं उपत्यकाको जनसंख्या वार्षिक ४.०४ प्रतिशतका दरले वृद्धि भइरहेको छ जुन राष्ट्रिय बृद्धिदर भन्दा दोब्बर छ। हाल काठमाडौं उपत्यकाको जनसंख्या ११,६८,००० छ र यहि गतिमा जनसंख्या वृद्धि हुँदै जाने हो भने सन् २०२० सम्ममा यो संख्या ठ्याक्कै दोब्बर हुन्छ।[1] यसरी अनियन्त्रित जनसंख्याको चापसँगै खानेपानीको चाप बढिरहेको छ। एकातिर बढ्दो जनसंख्याले खानेपानीका स्रोतहरू दुषित बनाइरहेका छन् भने अर्कोतिर व्यक्तिगत घर वा सरकारी तथा गैर सरकारी निकायहरूले खानेपानी र अन्य घरायसी आवश्यकता पुरा गर्न खोला र नदीहरू तर्काउने काम गरिरहेका छन्। एक अध्ययन अनुसार सन् १९९९ मा काठमाडौं उपत्यकामा पानीको माग प्रतिदिन १५ करोड ५० लाख लिटर भन्दा बढी भएपनि खानेपानी संस्थानले वर्षा मौसममा प्रतिदिन करिब १२ करोड लिटर र सुख्खा मौसममा ६-७ करोड लिटर पानी मात्र आपूर्ति गर्न सक्दथ्यो (मेन्च र साथीहरु, सन् १९९९)। सन् २००५ मा काठमाडौं उपत्यकामा पानीको माग प्रतिदिन २१ करोड ४४ लाख लिटर पुगेको छ भने खानेपानी संस्थानले वर्षा मौसममा प्रतिदिन १५ करोड लिटर र सुख्खा मौसममा १० करोड लिटर मात्र आपूर्ति गर्दछ (माथेमा, २००५)। यो अभावलाई पुरा गर्न सरकारले दातृ निकायहरूको सहयोगमा मेलम्ची

---

[1] यो तथ्याङ्कले भारत र नेपालका अन्य ठाउँहरूबाट उपत्यकामा ज्यालामजदुरी र अन्य ब्यवसायको लागि अस्थायी रूपमा आउने जाने जनसंख्यालाई समावेश गर्दैन, त्यस्तै माओवादी विद्रोहको कारणले उपत्यकामा आएर वसोवास गर्नेहरूलाई पनि समेटेको छैन।

आयोजनामा लगानी गरिरहेको छ जुन आयोजनाले उपत्यका बाहिर रहेको मेलम्ची खोलाको पानी २६.५ कि.मी. लामो प्रशारण सुरूङ्ग मार्गबाट काठमाडौं ल्याएर वितरण गर्ने योजना गरेको छ।[२] तर माओवादी विद्रोह लगायत अन्य कतिपय समस्याहरूले गर्दा आयोजना आशा गरे अनुसार अगाडि बढ्न सकेको छैन र प्रत्येक वर्ष निर्माण खर्च बढिरहेको छ। जसका कारण यस आयोजनाबाट काठमाडौं उपत्यकामा पानी आपूर्ति गर्ने योजना अझै पनि अनिश्चित नै रहेको देखिन्छ। नेपाल पानी सदुपयोग फाउण्डेशनले हालै गरेको एक अध्ययनका अनुसार यदि सन् २०१५ सम्ममा (मेलम्ची आएपनि) खानेपानीका अन्य वैकल्पिक स्रोतहरू खोजिएन भने उपत्यकाले पानीको अभाव भोग्नु पर्ने क्रम जारि नै रहने छ।

एकातिर राज्यले काठमाडौंका धेरैजसो भागका बासिन्दाहरूलाई न्युनतम परिमाणमा पनि खानेपानी उपलब्ध गराउन सकेको छैन भने अर्कोतिर मानिसको जीवनशैली परिवर्तन भइरहेकोले उनीहरूको पानी खपत गर्ने बानी र मात्रामा परिवर्तन भइरहेको छ। जस्तै- वाल्टीनमा पानी थापेर नुहाउनेले सावरको प्रयोग गर्नु, ट्वाइलेटमा वाल्टिन र मग प्रयोग गर्नेले फ्लसको प्रयोग गर्नुले पानीको खपतमा वृद्धि हुने गर्दछ। यसले गर्दा पानीको घरायसी माग बढ्दो छ भने खानेपानी संस्थानबाट हुने आपूर्ति यथावत छ। पानीको आपूर्ति सिमीत भएपनि काठमाडौं उपत्यकाका धेरै घरहरूमा १२-१५ लि. सम्म क्षमताका ट्वाइलेट फ्लसहरू (सिष्ट्रन) छन् जसले सामान्यतया संस्थानद्वारा वितरित खानेपानी वा भूमिगत पानीको खपतलाई अत्यधिक रुपमा बढाएको छ। तालिका १ ले शहरी क्षेत्रमा बस्ने एकजना व्यक्तिको लागि विभिन्न घरायसी कृयाकलापमा आवश्यक पर्ने न्युनतम पानीको परिमाण देखाउँदछ।

पानीको सिमीत उपलब्धता र अनियमित आपूर्तिको कारण धेरैजसो ठाउँमा पानीको वितरण समान छैन। कुनै ठाउँमा प्रशस्त पानी आउँछ भने कुनै ठाउँमा पानी नै आउँदैन। माथि तालिकाले देखाए अनुसार, शहरी क्षेत्रमा सबैभन्दा वढि पानी लुगाधुन र नुहाउनमा खर्च हुन्छ। पिउनकोलागि भने एक दिनमा एकजनालाई तीन लिटर पानी भए पुग्दछ तर काठमाडौंका कतिपय ठाउँमा धाराबाट पिउनका लागि आवश्यक त्यहीँ तीन लिटर पानी पनि आउँदैन। खानेपानी संस्थानले पर्याप्त मात्रामा पानी आपूर्ति गर्न नसक्नाले उपत्यकामा खानेपानीको अभाव सिर्जना भएको छ जसले गर्दा पानीका अन्य बैकल्पिक स्रोतहरूको विकास र प्रयोग गर्नुपर्ने आवश्यकता छ। बैकल्पिक स्रोतहरूको कुरा गर्दा हाल उपत्यकामा पानीको आवश्यकता पुरा

---

[२] श्री ५ को सरकारले यो आयोजना एशियाली विकास बैंक, नोराड, सिडा, ओपेक कोष, नर्डिक विकास कोष र जेविआइसीको आर्थिक सहयोगमा कार्यान्वयन गर्दैछ ।

गर्न प्रयोग भइरहेका वैकल्पिक स्रोतहरू हुन्- दुङ्गेधारा, भूमिगत पानी र पानी बजार जसको चर्चा गर्न आवश्यक छ।

तालिका -१ शहरी क्षेत्रका घरहरूमा पानीको प्रयोग

प्रयोग/व्यक्ति	परिमाण (लि.)/दिन
हात धुन	०.६
दाँत माझ्न	२.०
ट्वाइलेट फ्लस (एक पटक)	१५.०
बाल्टिनबाट नुहाउन	२०.०
धाराबाट नुहाउन	२५.०
टब्मा नुहाउन	८०.०
लुगाधुन (वासिङ्ग मेसिनबाट)	१००.०
पिउन	३.०

स्रोतः दीक्षित, २००२

ढुङ्गेधारा

ढुङ्गेधाराहरू काठमाडौं उपत्यकाका लागि खानेपानीको महत्त्वपूर्ण तथा लोकप्रिय स्रोत मध्येको एक स्रोत हो। ढुङ्गेधाराको पानी पिउनका लागि मात्र नभएर लुगाधुन, नुहाउन र अन्य काममा पनि प्रयोग हुन्छ। यस्ता ढुङ्गेधाराहरू उपत्यकाको काठमाडौं, ललितपुर र भक्तपुर तीनै जिल्लाहरूमा प्रयोग भए पनि बढी मात्रामा ललितपुर र भक्तपुरमा छन्। प्रायः ढुङ्गेधाराहरू लिच्छवी र मल्लकालमा बनेका हुन्।

ढुङ्गेधाराहरूको पानीको गुणस्तर

ढुङ्गेधाराहरूबाट नियमित रूपमा पानी आपूर्ति हुने भएपनि हालको बढ्दो जनसंख्या र अनियन्त्रित शहरीकरणले गर्दा यसमा नराम्रो असर परिरहेको छ। कतिपय धाराहरू प्रदुषित भएका छन् भने कतिपयको पुनःपुरण मार्गहरू (recharging channels) क्षति भएकाले सुक्न लागेका

छन्।[३] त्यस्तै, धारा वरिपरी फोहरहरू थुपार्नाले पानीको निकास प्रणाली रोकिन्छ र फोहर पानी जम्मा भएर विभिन्न हानिकारक किटाणुहरू उत्पन्न हुन्छन् जसले पानीको माध्यमबाट हुने रोगहरू जस्तै झाडापखाला, आँऊ, टाइफाइड, जण्डिस फैलिन्छन्। वर्षा मौसमको बेला कतिपय धाराहरूबाट आउने पानीमा मानव दिशामा हुने जीवाणुहरू (कोलिफर्म) पनि मिसिएको पाइन्छ (मेन्च र साथीहरू, २००३)। सन् १९९० मा गरिएको एक अध्ययनले काठमाडौं शहरको २१ वटा धाराको पानी नमूना परीक्षण गर्दा सबैमा मानव दीशामा पाइने जीवाणु मिसिएको पाइएको कुरा उल्लेख गरेको छ। ती मध्ये सबैभन्दा बढी मात्रामा कोलिफर्म पाइएको धाराहरू भिमसेनस्थान र नारायणहिटी हुन् जसमा कोलिफर्मको मात्रा १०० मि.लि लिटरमा क्रमशः ३७,६०२ र ५,१९८ पाइएको थियो। उक्त अध्ययनले निकालेको निस्कर्ष अनुसार काठमाडौंका ८१% धाराहरूमा १०० मि.लि. पानीमा औसत १०० कोलिफर्मको मात्रा पाइन्छ (इन्फो, १९९०)। त्यस्तै, गैर सरकारी संस्था मञ्च र वातावरण तथा जनस्वास्थ्य संस्था (इन्फो) ले सन् २००४ मा प्रस्तुत गरेको प्रतिवेदनले ललितपुरको कुम्भेश्वर मन्दिर नजिक रहेको अमृत ढुङ्गेधारा अन्य धाराहरू भन्दा धेरै प्रदुषित रहेको देखाएको छ। त्यहाँको पानी परीक्षण गर्दा धेरै मात्रामा कोलिफर्म, अमोनिया, क्लोराइड फस्फेट र नाइट्रेट पाइयो जुन विश्व स्वास्थ्य सँगठनले तोकेको मापदण्ड भन्दा धेरै थियो (हिमालयन टाइम्स, अगष्ट ३०, २००४)। त्यस्तै, कुसुन्तीको कलहिटीमा पी. एच. मान ९.० र फलामको मात्रा प्रतिलिटर ६ मिलिग्राम पाइयो। फलामको मात्रा ०.०३ मिलीग्राम/लिटर भन्दा थोरै भएको पानी मात्र खानको लागि उपयुक्त मानिन्छ (हिमालयन टाइम्स सेप्टेम्बर १२, २००४)।

वर्षा मौसममा जीवाणु प्रदुषणको मात्रा अझ बढी हुन्छ। सतहमा हुने/गरिने फोहर नै ढुङ्गेधारा र भूमिगत पानी प्रदुषित हुने प्रमुख कारण हो। सन् २००० को अगष्ट महिनामा ललितपुरको आल्कोहिटी भन्ने ढुङ्गेधारामा रगत र कुहिएका मासुका टुक्रा बगेर आएको थियो जुन नजिकैको हड्डि कारखानामा थुपारिएको हड्डिको फोहर जमिनभित्र पसेर पानीको स्रोतमा मिसिएको विश्वास गरिन्छ। यो घटनाले त्यतिबेला त्यस धाराको पानी खाने धेरै जनालाई झाडापखाला लगायतका रोगहरू लागेको थियो। तर, अझै पनि धेरै जसो ठाउँका बासिन्दाहरू ढुङ्गेधाराकै पानी खान्छन् र उनीहरू ढुङ्गेधाराको पानी राम्रो र पिउन योग्य ठान्दछन् (हवीटिङटन र लौरिया, २००३)। काठमाडौं उपत्यकामा यस्ता धेरै ढुङ्गेधाराहरूको पानी खाना पकाउन र पिउन प्रयोग गरिन्छ। माथि उल्लिखित आल्कोहिटी धाराको पानी ललितपुर वडा नं. २२ को

[३] आजकल काठमाडौंमा भएका धेरैजसो ढुङ्गेधाराहरू सुक्दै छन् र सुक्ने अवस्थामा छन् जस्तै सुन्धारा, कर्मचारी संचय कोष बनाउँदा सुकेको अनुमान गरिएको छ।

बासिन्दाहरूले खाना पकाउन र पिउन प्रयोग गर्दछन्। आल्कोहिटी धारा संरक्षण समितिले एउटा ठूलो ट्याङ्की स्थापना गरेर धाराबाट राती बग्ने पानी सङ्कलन गरी पाइपबाट घर-घरमा पानी आपूर्ति गर्न पनि थालेको छ। मानिसहरू उक्त पानीलाई सामान्यरूपमा उमालेर वा फिल्टर गरेर खान्छन्।

भूमिगत पानी

सतहको पानी घरघरमा आपूर्ति गर्न अपुग भएकोले ६० को दशकदेखि सरकारले भूमिगत पानी तान्न थाल्यो। १९६१ मा भूमिगत पानी तान्नको लागि बालाजु र बोडेमा पम्पहरू गाडियो। ती पम्पहरूले प्रतिदिन क्रमशः १,७०,००० लिटर र १,९६,००० लिटर पानी तान्दथे (गोरखापत्र, १९६१ जुन ६)। १९८९ को अन्त्यसम्म आइपुग्दा ६० वटा ट्युवेलले प्रतिदिन १ लाख ४० हजार घ.मी. पानी तान्न थाले। ती ६० वटा ट्युवेल मध्ये २८ वटा खानेपानी संस्थानका थिए (श्री ५ को सरकार, १९९०)। खानेपानी संस्थान वाहेक निजी होटलहरू, घरहरू, सरकारी संस्थानहरू, राजदुतावासहरू, उद्योग र कारखानाहरूले पनि अत्यधिक मात्रामा भूमिगत पानी तान्दछन्। हाल काठमाडौ उपत्यकामा प्रतिदिन ४ करोड ६८ लाख ६० हजार लिटर भूमिगत पानी निकाल्ने/प्रयोग हुने अनुमान छ (श्री ५ को सरकार, २००१)। भूमिगत पानीको अत्यधिक प्रयोगले गर्दा काठमाडौं उपत्यकाको भूमिगत पानीको जलाशय पुनःपुरण हुन सक्ने क्षमता भन्दा बढी खर्च भइरहेको छ। खानेपानी संस्थानको ट्युवेलहरूमा पिजिओमेट्रिक तह १९८५-१९९५ को १० वर्षे अवधिमा १५ देखि २० मी. सम्म तल गएको देखिएको छ।[४] जाइकाको १९९० को र सिइएस को १९९२ को (श्री ५ को सरकार, १९९४) प्रतिवेदन अनुसार प्रतिदिन ५ करोड लिटर भूमिगत पानी तानिन्छ जबकी यसको पुनःपुरण क्षमता प्रतिदिन २ करोड ७० लाख लिटर मात्र छ। यसको परिणाम स्वरूप भूमिगत पानीको तह प्रतिवर्ष लगभग २.५ मी. को दरले घट्दैछ। यसरी भूमिगत पानीको तह घट्दै जाने समस्या संसारको हो र यस समस्याबाट काठमाडौं उपत्यका पनि अछुतो रहेको छैन। उदाहरणका लागि विगत ३० वर्षको अवधिमा भारतको कोइमबटोर जिल्लामा ट्युवेलहरूको संख्या हेर्ने हो भने दोब्बर बढेको छ तर ती ट्युवेलहरूले तान्ने पानीको परिमाण बढेको छैन। साथै उक्त जिल्लामा सन् १९६० मा करिव ४,००० जति ट्युवेलहरू पानी तान्न नसक्ने अवस्थामा पुगेका थिए भने सन् १९९० मा झण्डै १६,७०० ट्युवेलहरूमा पानी आउन छाडिसकेकोछ। यसले एकातिर उक्त क्षेत्रमा भूमिगत

[४] सिँचाई विभाग २००४ तराईको भूमिगत पानीमा आर्सेनिक अध्ययन सम्बन्धी परियोजना प्रतिवेदन र सम्मेलनको प्रोसेडिङ

पानीको स्रोत पूरा घटिसकेको देखाउँछ भने अर्कोतर्फ सिमीत मात्रामा उपलब्ध स्रोतमा पुरानो भन्दा बढी क्षमताका नयाँ ट्युवेलहरूले पानी तान्न प्रतिस्पर्धा गरिरहेका छन् भन्ने देखाउँछ (मेन्च र साथीहरू, १९९९)।

भूमिगत पानीको गुणस्तर

विगत केहि दशकमा अत्याधिक जनसंख्या वृद्धि र शहरीकरणले पानीको स्रोतहरूलाई अति नै प्रदुषित बनाएका छन्। सतहको पानी मात्र नभएर भूमिगत पानी पनि प्रदुषित बनेको छ। सेडाको १९९० र इन्फोको १९९३ को प्रतिवेदन अनुसार शहरी क्षेत्रको भूमिगत पानी मानव फोहरले गर्दा गम्भिर रूपले प्रदुषित बनेको छ (श्री ५ को सरकार, १९९४)। धेरैजसो अध्ययनहरूले कम गहिराइमा रहेको भूमिगत पानीमा मानव दिशामा पाइने कोलिफर्म रहेको कुरा उल्लेख गरेका छन्। त्यस्तै काठमाडौंको भूमिगत पानीमा आर्सेनिक प्रदुषण रहेको तथ्य पनि स्थानीय पत्रिकाहरूमा आउन थालेका छन्। काठमाडौंमा खानेपानी संस्थानले आपूर्ति गर्ने पानी एकदम अपर्याप्त भएकोले भूमिगत पानी नै काठमाडौंका धेरै बासिन्दाका लागि खानेपानीको प्रमुख स्रोत भएपनि यहाँको भूमिगत पानीको गुणस्तर विश्व स्वास्थ्य सँगठनले निर्धारण गरेको खानेपानीको गुणस्तर मापदण्ड अनुसार छैन (श्री ५ को सरकार, १९९४)। तर प्रदुषित भूमिगत पानीले मानव स्वास्थ्यमा कति असर पारेको छ भन्ने लेखाजोखा चाँहीं भएको छैन।

विश्वव्यापी रूपमा हेर्ने हो भने पानीको माध्यमबाट हुने रोगहरूमा भूमिगत पानीले कति प्रभाव पारेको छ भन्ने कुरा सजिलै आँकलन गर्न सकिदैन किनभने संसारका कति देशमा कति भूमिगत पानी प्रयोग गरिन्छ? उक्त पानी प्रयोग गरेका कारण कस्ता रोगहरू उब्जिए? तथा तिनीहरूले के असर पारेका छन्? भन्ने कुराको पूर्ण र सहि तथ्याङ्कहरू छैनन्। सार्वजनिक स्वास्थ्य सम्बन्धि तथ्याङ्क उपलब्ध भएपनि प्रदुषित पानीका कारण लागेका रोगहरूको बारेमा तथ्याङ्कहरू भेटिदैनन् (श्री ५ को सरकार, १९९४)। तर गहिरो तहमा रहेको भूमिगत पानी जैविक प्रदुषणबाट प्रभावित नरहेको र उच्चमात्रामा मिनेरल्सहरू भएको कुरा अध्ययनहरूले देखाएका छन् (जाइका, १९९०)।

पानी ब्यापारीहरू

विगत केहीवर्षयता पानीको निजी बजार वैकल्पिक स्रोतको रूपमा निकै विस्तार भएको छ। एकातिर वोतल वा जारको पानी लोकप्रिय हुँदैछ भने अर्को तिर खानेपानी संस्थानले पर्याप्त पानी पुऱ्याउन नसकेको उपत्यकाको विभिन्न ठाउँहरूमा पानी बेच्ने निजि ट्याङ्करहरू प्रमुख पानी आपूर्ति कर्ता भएका छन्। काठमाडौं र ललितपुर क्षेत्रमा सयौं ट्याङ्कर व्यवसायीहरूले पानी

आपूर्ति गर्दछन्। तर यो पानीको निजि बजार कुनै नियम वा कानूनद्वारा नियन्त्रित छैन। पानीको भाउ मनपरि रूपमा तोकिन्छ भने पानीको गुणस्तरमा पनि एकरूपता छैन (यारो मेन्च, २००१)। स्रोत नजिकका केही स्थानीय बासिन्दाका अनुसार कतिपय ट्याङ्करहरूले जथाभावी रूपमा फोहर खोलाहरूबाट नै पानी सङ्कलन गर्ने गर्दछन्। अर्को शब्दमा भन्ने हो भने पानीको मूल्य र गुणस्तरमा व्यापारीहरूको आफ्नै मनपरी चल्ने गर्छ।

माथिका खण्डहरूमा उल्लेख भएका विवरणहरूले के देखाउँछ भने काठमाडौं उपत्यकाको जनसंख्या जुन दरले वृद्धि भइरहेको छ, खानेपानीको समस्या पनि त्यही रुपमा बृद्धि भईरहेको सन्दर्भमा तत्कालै खानेपानी संस्थानले कसै गरेपनि माग अनुसार पानी आपूर्ति गरेर समस्या समाधान गर्ने सम्भावना छैन भने वहुचर्चित मेलम्ची आयोजनाको भविष्य पनि आशालाग्दो देखिंदैन। त्यसैगरी अन्य वैकल्पिक स्रोतहरूको स्थिति पनि राम्रो छैन। यस्तो अवस्थामा काठमाडौं उपत्यकामा रहेको पानीको समस्यालाई समाधान गर्न सक्ने दिगो विकल्प भनेको वर्षाको पानी सङ्कलन हो। यस लेखले यस विकल्पलाई उत्तम विकल्पको रूपमा प्रवर्द्धन गर्ने प्रयास गरेको छ।

वर्षाको पानी सङ्कलन

वर्षाबाट परेको पानी निकास भएर वा बगेर अन्यत्र जानुपूर्व नै पानी जम्मा गर्ने प्रकृयालाई वर्षाको पानी सङ्कलन प्रणाली भनिन्छ। आवश्यक परेको बेला यसरी सङ्कलन गरिएको पानी विभिन्न कामहरूमा प्रयोग गर्न सकिन्छ। वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने सोच कुनै नौलो होइन। परापूर्वकालमा नै वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने संरचनाहरू बनिसकेका उदाहरणहरू पाइन्छन्। त्यतिबेला वर्षाको पानी पिउन र सिँचाईको लागि सङ्कलन गरिन्थ्यो। पछि आवश्यक परेको बेला प्रयोग गर्नका लागि वर्षाको पानी सङ्कलन गर्न मिल्ने पोखरी, ताल, र अन्य किसिमका जलाशयहरूको निर्माण गर्न थालिएको हो। परापूर्वकालमा ग्रिक र प्यालेष्टिनका नागरिकहरूले छाना वा पानी सङ्कलन गर्न मिल्ने अन्य सतहमा परेको पानीलाई ढुङ्गाले बनेको सिष्टनमा जम्मा गर्दथे (अग्रवाल र नरेन, १९९७)। पहिलो शताब्दिको मध्यतिर वर्षाको पानी सङ्कलन का लागि ७५००० घ.मी. सम्म पानी जम्मा हुन सक्ने क्षमताको सिष्टन प्रयोग गरिएका प्रमाणहरू पाइएका छन्। इजरायलको कतिपय सुख्खा क्षेत्रका मानिसहरूले ४०० वर्षअघिदेखि नै वर्षाको पानी सङ्कलन गर्दै आएका छन्। त्यहाँ जम्मा १५० मि.मि वर्षा हुन्छ र अहिले उनीहरू प्रत्येक थोपाको सदुपयोग गर्दछन्। त्यसरी नै गौतम बुद्धको पालामा मुर्म्बईको यलिफेन्टा र उडिसाको

उदयगीरी र चन्द्रगिरी गुफाहरूमा बसोबास गर्ने बुद्धमार्गीहरूले डुँडको माध्यमबाट ढुङ्गाको सिष्टनमा पानी जम्मा गरी वर्षदिन सम्म उक्त पानीको सदुपयोग गर्दथे।

चोला र पाँडा राजाहरूले सातौं र आठौं शताब्दीतिर विभिन्न पहाडहरूको फेदीमा वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने ट्याङ्कहरू बनाएका थिए। यसरी नै वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने प्रविधि, थाइल्याण्ड र अफ्रिकाका लागि पनि नौलो छैन। त्यहाँ मानिसहरूले करीव २००० वर्षअगाडिदेखि नै वर्षाको पानी सङ्कलन गर्दै आएका छन्। जापानमा वर्षाको पानी धेरैजसो घरको वेसमेन्टमा जम्मा गरिन्छ र उक्त पानीलाई केही मात्रामा प्रशोधन गरी पुनः प्रयोग गरिन्छ। त्यहाँका ठूला शहरहरूमा वर्षाको पानी सङ्कलन गरी आगो निभाउन पनि प्रयोग गरिन्छ (अप्पन, २०००)। नेपालमा पनि प्राचिनकालदेखि नै वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने गरिन्थ्यो। पहाडका मानिसहरूले आफ्नो खानेपानी आवश्यकता पूरा गर्न बाँसका कप्टेराहरूको प्रयोगद्वारा वर्षाको पानी सङ्कलन गरेर नुहाउन, लुगाधुन र सिंचाई गर्न प्रयोग गर्दथे। कुनै ठाउँमा सामुदायिक पोखरीहरू बनाएर पनि पानी सङ्कलन गरी समुदायका मानिसहरूले नुहाउने, लगाधुने गर्दै आएका छन्। वर्षाको पानी मनोरञ्जनका लागि पनि सङ्कलन गरिन्छ। वर्षाको पानी व्यक्तिगत र सामुदायिक दुवै स्तरमा सङ्कलन गर्न सकिन्छ।

सन् १९६० को दशकमा पोखरामा पहिलो पटक वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने संरचनाको वैज्ञानिक परीक्षण गरियो। त्यस भन्दा अघिसम्म नेपालमा वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने कुनै वैज्ञानिक संरचनाहरू थिएनन् (दीक्षित, २००२)। १९६० कै दशकमा पाल्पा तानसेनको मिसन अस्पतालमा बनाइएको वर्षाको पानी सङ्कलन प्रणाली हालसम्म पनि संचालन भैरहेको छ (सैंजू र साथीहरू, २०००)। तर पानी प्रशस्त भएकोले यो वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने बिचारले त्यतिबेला लोकप्रियता पाउन सकेन। पछि स्वच्छ पानीको अभाव बढ्न थालेपछि मानिसहरूले घरायसी र औद्योगिक प्रयोगको लागि वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने कार्य शुरू गरे। नेपालको ग्रामीण भेगमा वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने कार्यको थालनी फिनिडाले गरेको हो। फिनिडाले यो कार्य पाल्पा र गुल्मीबाट शुरू गऱ्यो। त्यसपछि खानेपानी तथा ढल निकास विभाग, पिस कोर नेपाल, नेपाल स्वास्थ्यको लागि पानी, इसिमोड, सिडा, नेपाल पानी सदुपयोग फाउण्डेसन, इन्फो, गैरसरकारी संस्था मञ्च र भू-संरक्षण तथा जलाधार व्यवस्थापन विभागले नेपालको विभिन्न जिल्लाहरूमा वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने प्रणालीहरूको प्रवर्द्धन गर्दै आइरहेका छन्।

सङ्कलन गरिएको वर्षाको पानी भूमिगत पानीको जलाशय पुनःपुरण गर्न पनि प्रयोग गरिन्छ। राजस्थानको अलवरमा मानिसहरूले वर्षाको पानीलाई पोखरीहरूमा सङ्कलन गर्दछन् र उक्त संकलित पानी भूमिगत पानीको पुनःपुरण (groundwater recharge) गर्न र आफ्नो दैनिक

आवश्यकताहरू जस्तैः- नुहाउन र लगाधुन पनि प्रयोग गर्दछन्। नेपालमा पोखरीका संख्याहरू धेरै पाइन्छन् जसले पानी सङ्कलन गर्ने ट्याँकीको काम दिइरहेको छ। यसरी पोखरीहरूमा जम्मा गरिएको पानी सुख्खा मौसममा प्रयोग गरिन्छ। हाल भूमिगत र सतह दुवै किसिमका स्रोतहरूमा पानीको मात्रा घट्दै गएकोले सामुदायिक पोखरीहरूको लोकप्रियता बढ्दै गएको छ। दक्षिण ललितपुरमा भू-संरक्षण तथा जलाधार व्यवस्थापन विभागले बनाएको पोखरीहरू यसका उदाहरण हुन्। त्यसैगरी, बागमती नदीको जलाधार क्षेत्र शिवपुरीको फेदिमा पनि थुप्रै पोखरीहरू बनाइएका छन्। नेपाल पानी सदुपयोग फाउण्डेशनले पनि काठमाडौं उपत्यकाको उत्तरी भेगका गाउँहरूमा वर्षाको पानी सङ्कलन गर्न स्थानीय समुदायहरूको सहयोगमा सामुदायिक पोखरीहरू बनाएको छ। यस्ता पोखरीहरूले माटोको ओसिलोपना कायम राख्न, भूमिगत पानीको पुनःपुरण गर्न र वर्षामा पहाडको माटो बगेर जानबाट रोक्न सहयोग पुऱ्याउने कुरा विभिन्न अध्ययनहरूले देखाएका छन्।

काठमाडौं उपत्यकामा भूमिगत पानी पुनःपुरणको संभावना

काठमाडौं उपत्यकामा ब्यक्तिगत घर देखि होटल, उद्योग/कारखाना, अस्पतालहरू र सरकारले समेत भूमिगत पानीको प्रयोग अत्याधिक मात्रामा गरिरहेका छन्। यो स्रोतलाई यदि दिगो बनाउने हो भने पुनःपुरण (recharges) पनि गर्नुपर्दछ। हाल काठमाडौंमा बाहिरबाट मानिसहरू आएर बस्ने क्रम अत्याधिक बढेकोले उपत्यकाको भूमिगत पानी पुनःपुरण हुने एकमात्र सम्भावित क्षेत्र काठमाडौंको उत्तरी भाग हो जुन क्षेत्रमा वाहिरबाट मानिसहरू आएर बस्ने क्रम बढेकोले द्रुत गतिमा शहरिकरण भइरहेको छ। शहरीकरण हुने क्रममा हरेक दिन बनिरहेको ठूला-ठूला इन्जिनियरिङ्ग संरचनाहरूले भूमिगतपानीलाई पुनःपुरण हुनबाट रोकिरहेका छन्। काठमाडौं उपत्यकाको जलाधार क्षेत्र ६५६ वर्ग किलोमिटर छ। वरिपरि अग्ला पहाडले घेरिएको र १३०० मी. उचाईमा रहेको उपत्यकाको मध्यभाग समतल छ। उपत्यकाको उत्तर तर्फ पहाडी भागमा ढुङ्गाहरू टुक्रिएर बनेको खस्रो बालुवाको तह रहेको छ। यहि क्षेत्रबाट उपत्यकाको भूमिगत पानीको जलाशय पुनःपुरण हुन्छ। यस क्षेत्रमा अन्य क्षेत्रमा भन्दा भूमिगत पानीको जलाशयको अवस्था राम्रो रहेकोले नेपाल खानेपानी संस्थानले विशेष गरेर यसै क्षेत्रको भूमिगत पानी प्रयोग गरिहेको छ। उपत्यकाको दक्षिणतर्फको पहाडी क्षेत्र चिम्टयाइलो माटोले बनेको छ। उपत्यकाको मध्यभागमा चाँही बलौटे र चिम्टयाइलो दुवै थरी माटोको मिश्रित तह पाइन्छ। खास गरेर चिम्टयाइलो माटोले बनेको तहबाट पानी छिरेर भित्र जान सक्दैन। त्यसैले भूमिगत पानी पुनःपुरणको उच्च संभावना उपत्यकाको उत्तरी भागमा देखिएको हो।

पानी सङ्कलन गर्ने प्रणालीहरू

पानी सङ्कलन गर्ने प्रकृति र पानीको परिमाणको आधारमा यी प्रणालीहरू ब्यक्तिगत घरमा र समुदाय स्तरमा पनि बनाउन सकिन्छ। श्री ५ को सरकारले निम्न प्रकारका प्रणालीहरूको सूचीकृत गरेको छ, जुन प्रणालीहरूद्वारा वर्षाको पानी जम्मा गरी आवश्यक परेको बेला प्रयोग गर्न वा भूमिगत पानीको जलाशय पुनःपुरण गर्न प्रयोग गरिन्छ (श्री ५ को सरकार, १९९८)।

१. घरको छानामा वा छतमा परेको पानी सङ्कलन (Rooftop Harvesting)

२. सतहमा परेको पानी सङ्कलन (Surface Harvesting)

३. ढुङ्गे जलाशयमा पानी सङ्कलन (Rock Catchment)

४. जमिनमा खाल्डो खनेर जलाशय निर्माण गरी पानी सङ्कलन (Excavated Reservoirs)

५. माटोको बाँध बनाएर पानी सङ्कलन (Earthen dams)

६. जमिनमुनी भूमिगत बाँध बनाएर पानी सङ्कलन (Underground and Sub-surface dams)

७. बलौटे बाँध निर्माण गरेर पानी सङ्कलन (Sand dams)

यी माथि सूचीकृत प्रणालीहरू मध्ये सर्वत्र लोकप्रिय र प्रचलनमा रहेका प्रणालीहरू भने घरको छानामा वा छतमा परेको पानी सङ्कलन गर्ने र सतहमा परेको पानी सङ्कलन गर्ने प्रणाली मानिन्छन्।

छाना वा छतमा परेको पानी सङ्कलन गर्ने प्रणाली

यो छत वा छानामा परेको पानी सङ्कलन गर्ने प्रणाली धेरैजसो शहरी र अर्ध-शहरी क्षेत्रमा प्रयोग गरिन्छ, जहाँ खानेपानी आपूर्ति गर्ने निकायले आपूर्ति गरेको पानीको परिमाण अपर्याप्त हुन्छ र अन्य पानीका स्रोतहरू पनि कम हुन्छन्। यस प्रणाली अन्तर्गत छाना वा छतमा परेको वर्षाको पानीलाई पछि प्रयोग गर्ने गरी सङ्कलन गरिन्छ। पानी अभाव हुने संसारका धेरै क्षेत्रहरूमा यो प्रणाली लोकप्रिय बनेको छ भने नेपालका शहरी र ग्रामीण दुवै क्षेत्रमा यो प्रणाली प्रयोग हुँदै आएकोछ।

सतहमा परेको पानी सङ्कलन गर्ने प्रणाली

यसले प्राकृतिक वा मानव निर्मित सतहमा परेर बग्न लागेको वर्षाको पानीलाई सङ्कलन गर्दछ। यस विधिबाट सङ्कलन गरिएको पानी प्रायः पिउन योग्य हुँदैन तर सङ्कलन गरिएको पानी

पिउन बाहेक अन्यकाम जस्तै- सरसफाइ गर्न, लुगाधुन, गाई वस्तुलाई खुवाउन र सिँचाईको लागि प्रयोग गर्न सकिन्छ। केही वर्ष यता काठमाडौँ उपत्यकामा यसरी पानी सङ्कलन गर्ने थुप्रै पोखरीहरू विभिन्न कारणहरूले गर्दा लोप हुँदै गएका छन्। जसका कारणले खेतहरू सुक्दै गएका छन्। पोखरी र तालहरूमा पानीको मात्रा कम हुँदै गइरहेको छ र इनार, कुवा तथा अरू पानीका स्रोतहरू घट्दै गइरहेका छन्। अन्य कतिपय देशहरूमा भने यसरी सतहमा परेको पानी सङ्कलन गरेर प्रशोधन पश्चात् पिउनयोग्य पार्ने गरिन्छ। सिंगापुरले एयरपोर्टमा परेको पानीलाई सङ्कलन गरेर प्रशोधन गरी खानेपानी प्रणालीमा आपूर्ति गर्दछ।

सामान्यतया वर्षाको पानी सङ्कलन गर्न ढलान गरिएको छत वा कर्कटपाता (जस्ता) हालेको छाना बढी उपयुक्त हुन्छ। टाइल, झिँगटी वा खरको छानाबाट पनि पानी सङ्कलन गर्न सकिन्छ। सङ्कलन गरिएको पानीको गुणस्तर भने पानी सङ्कलन हुने सतहमा निर्भर रहन्छ। ढलान गरिएको र जस्ता हालेको छानाबाट सङ्कलन गरिएको पानी अन्य सतहबाट सङ्कलन गरिएको भन्दा बढी सफा हुन्छ। तर छानाको सतह भने सफा हुनु नै पर्दछ। छानामा प्रशस्त धुलोका कणहरू, चराहरूले ओसारेर ल्याएका खाना वा अन्य फोहरका टुक्राहरू आदिका कारण छानाको सतह फोहर हुने भएकोले नियमित रूपमा सफा गरिरहनु पर्दछ। वर्षात्को समयमा पहिलो पटक परेको पानीलाई पानी सङ्कलन गर्ने ट्याङ्कीमा जान दिनु हुँदैन। यसको लागि पानी सङ्कलन प्रणालीमा फोहर फ्लस गर्ने एउटा सामान्य उपकरण जोड्नु पर्दछ (दीक्षित २०००)। यो उपकरण ट्याङ्की भन्दा अगाडि पानी ल्याउने पाइपमा जडान गर्नुपर्दछ। वर्षाबाट सङ्कलन गरिएको पानी सोझै आकाशबाट आउने र यसमा विभिन्न लवण र न्यूट्रिसन घोलिन नपाउने हुनाले पिउँदा पानीको स्वाद खल्लो हुन्छ। तर यसले पानीको गुणस्तरमा केही फरक पार्दैन।

छत् वा छानाबाट पानी सङ्कलन गर्ने एउटा सामान्य प्रणाली स्थापना गर्न एउटा गटर, पाइप, धारा र ट्याङ्कीहरू आवश्यक पर्दछन्। पानी जम्मा गर्नका लागि साना-ठूला जनुसुकै आकारकका ट्याङ्कीहरू पनि प्रयोग गर्न सकिन्छ। यस्ता ट्याङ्कीहरू फेरो सिमेन्ट, पोलिथिन र टीनका ड्रमहरू प्रयोग गरेर बनाइएका हुन्छन्। ट्याङ्कीहरूमा फोहर पस्न नदिनका लागि बिर्को राम्रोसँग बन्द गर्नुपर्दछ। त्यस्तै, वर्षात् हुँदा केही समयसम्म पानीलाई सङ्कलन गरिनु हुँदैन। छानामा परेको वर्षाको पानीलाई गटर र पाइपको माध्यमबाट ट्याङ्कीमा लगिन्छ। तर यसको डिजाइन र प्रयोग गर्ने सामान घर अनुसार फरक-फरक हुनसक्छ। सङ्कलन गर्ने पानीको परिमाण छानाको क्षेत्रफल, ट्याङ्कीको आकार र वर्षाको मात्रामा भर पर्दछ। साधारणतया काठमाडौँमा ६५० वर्ग फीटको छाना भएको घरमा वर्षको १ लाख लिटर पानी सङ्कलन गर्न सकिन्छ जुन पाँच जनाको परिवारलाई खानको लागि पर्याप्त हुन्छ। (हेर्नुस् तालिका २)

काठमाडौं उपत्यकाको ६५६ वर्ग कि.मी. क्षेत्रफल रहेको जलाधार क्षेत्रमा औषत १५०० मि.मी. वर्षा हुन्छ। यदि उक्त वर्षाबाट उपलब्ध हुने पानी मध्ये आधा पानी बाफ बनेर उड्यो वा जमिनमा चुहावट भएर गयो भने पनि करिव ५० करोड घन मिटर पानी सङ्कलन गर्न सकिन्छ। शहरी क्षेत्रका एकजना व्यक्तिलाई एक दिनमा करिव १०० लि. पानीको आवश्यकता पर्दछ भने ग्रामीण क्षेत्रमा पानीको मात्रा आधा भए पनि पुग्दछ। वर्षामा उपलब्ध हुने ५० करोड घन मिटर पानीको ६ प्रतिशत भाग मात्रै सङ्कलन गर्ने हो भने पनि काठमाडौंमा रहेको पानीको समस्या समाधान गर्न सकिन्छ (ज्ञवाली, २००३)। यस विश्लेषणको आधारमा के भन्न सकिन्छ भने यदि हरेक घरले वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने हो भने घरायसी पानीको आवश्यकता पूरा गर्न कुनै कठिनाई हुने छैन।

सङ्कलन गरिएको वर्षाको पानी लुगाधुन, नुहाउन, ट्वाइलेट फ्लस गर्न वा भाँडा माझ्न प्रयोग गरियो भने खानेपानी संस्थानबाट प्राप्त हुने प्रशोधित पानी पिउनका लागि मात्र प्रयोग गरे हुन्छ। ट्वाइलेट फ्लसहरूमा सङ्कलित वर्षाको पानी प्रयोग गर्ने हो भने ५ परिवार रहेको एक घरबाट प्रत्येक दिन ७०-८० लिटर सम्म सफा खानेपानी जोगाउन सकिन्छ। वर्षाबाट सङ्कलन गरेको पानी सफा छ भने त यसलाई ट्वाइलेट फ्लस गर्न मात्र नभएर अन्य घरायसी कामहरूमा पनि प्रयोग गर्न सकिन्छ। श्रीलंकाको महामेद्दावा गाउँका बासिन्दाहरू ५,००० लिटर क्षमताका टयाङ्किहरु प्रयोग गरेर वर्षा मौसममा २५,००० लिटर भन्दा बढी वर्षाको पानी सङ्कलन गर्दछन् र उक्त पानी सुख्खा मौसममा (८ महिना सम्म) प्रयोग गर्दछन् (आई.टी.डी.जी., २००५)।

वर्षाको पानी सङ्कलन गर्दा आइपर्ने कठिनाईहरू

१. घरका छानाहरूमा परेवा वा अन्य चराहरूले फोहर गर्दछन्। यस्ता फोहरहरू बेला बेलामा सफा गरिरहनु पर्दछ।

२. खोजेको समयमा वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने प्रणाली जडान गर्न सक्ने दक्ष प्लम्बर पाईंदैन। यसका लागि प्रयोगकर्ताहरूले यस्तो कार्यमा संग्लन रहेको संघ संस्थाहरूसँग सम्पर्क गर्नुपर्ने हुन्छ ।

३. वर्षाको पानी विशेष गरेर असारदेखि असोजसम्म मात्र पर्ने र सुख्खा मौसममा पानी कम पर्ने हुनाले पानी सँधै उपलब्ध नहुन सक्दछ। यसको लागि ठूलो क्षमताको टयाङ्की राख्न सकिन्छ जसको लागि धेरै क्षेत्र र खर्च चाहिन्छ।

तालिका २: काठमाडौं उपत्यकामा बिभिन्न आकारको छाना वा छतबाट सङ्कलन गर्न सकिने वर्षात्को पानीको मात्रा

महिना	वर्षा	छानाको क्षेत्रफल २५ वर्ग मिटर	छानाको क्षेत्रफल ५० वर्ग मिटर	छानाको क्षेत्रफल ७५ वर्ग मिटर	छानाको क्षेत्रफल १०० वर्ग मिटर	छानाको क्षेत्रफल १५० वर्ग मिटर	छानाको क्षेत्रफल २०० वर्ग मिटर
	मिली मीटर	सङ्कलन (लिटर)	सङ्कलन (लिटर)	सङ्कलन (लिटर)	सङ्कलन (लिटर)	सङ्कलन (लिटर)	सङ्कलन (लिटर)
जनवरी	१७.५	३५०	७००	१०५०	१४००	२१००	२८००
फरवरी	१७.५	३५०	७००	१०५०	१४००	२१००	२८००
मार्च	३७.५	७५०	१५००	२२५०	३०००	४५००	६०००
अप्रिल	३७.५	७५०	१५००	२२५०	३०००	४५००	६०००
मे	१३७.५	२७५०	५५००	८२५०	११०००	१६५००	२२०००
जुन	२२५.०	४५००	९०००	१३५००	१८०००	२७०००	३६०००
जुलाई	४५०.०	९०००	१८०००	२७०००	३६०००	५४०००	७२०००
अगस्त	३५०.०	७०००	१४०००	२१०००	२८०००	४२०००	५६०००
सेप्टेम्बर	२७५.०	५५००	११०००	१६५००	२२०००	३३०००	४४०००
अक्टोबर	३७.५	७५०	१५००	२२५०	३०००	४५००	६०००
नोभेम्बर	१७.५	३५०	७००	१०५०	१४००	२१००	२८००
डिसेम्बर	७.५	१५०	३००	४५०	६००	९००	१२००
वार्षिक	१६१०	३२२००	६४४००	९६६००	१२८८००	१९३२००	२५७६००

स्रोतः गैरसरकारी संस्था मञ्च, २००४

अन्त्यमा

पानीको माग हरेक दिन बढिरहेको भएपनि पर्याप्त आपूर्ति नहुनाले उपत्यकाका धेरैजसो बासिन्दाहरूले आफ्नो घरमा छानाबाट वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने प्रणाली स्थापना गरेका छन्। यो पानी व्यवस्थापनको एक सफल प्रविधि हो। यस प्रविधिलाई भारतको गुजरातमा जस्तैः- यहाँका शहरी क्षेत्रका सबै घरहरूमा अनिवार्य रूपमा स्थापना गर्न लगाउनु पर्दछ। गुजरातमा १५०० वर्ग मिटर वा त्यसभन्दा माथि क्षेत्रफल भएको छाना वा छत् हुने भवनहरूमा अनिवार्य रूपमा वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने प्रणाली स्थापना गर्नुपर्ने नियम त्यहाँको शहरी विकास विभागले लगाएको छ। यस वाहेक, एयरपोर्ट लगायत अन्य सरकारी र सार्वजनिक भवनहरूमा पनि यस्ता

प्रणालीहरू जडान गरेर वर्षाको पानी सङ्कलन गर्ने हो भने पानीको समस्या समाधान गर्न सकिने छ। तर, वर्षाको पानी सङ्कलन गरेर मात्र समस्या समाधान हुँदैन यसको प्रयोग र व्यवस्थापन पनि उपयुक्त रूपमा हुन आवश्यकछ। उपयुक्त पानी व्यवस्थापनका लागि पानीको कम प्रयोग गर्ने, पुनःप्रयोग गर्ने र प्रशोधन गर्ने जस्ता तरिकाहरू अपनाउनु पर्दछ। यदि यसो गर्न सकियो भने काठमाडौं उपत्यकाभित्रको लगभग ९० प्रतिशत पानीको समस्या समाधान हुन्छ।

References

Agrawal, A. and Narain, S. (eds.), *Dying Wisdom:* Rise, *fall and Potential of India's Traditional Water Harvesting Systems*, Centre for Science and Environment, New Delhi, 1997.

Appan, A. Harvesting Rainwater: Simple and innotavive Approachs to Water, management, *Water Nepal*, Vol 7, Nepal Water Conservation Foundation, and Kathmandu, 2000

Burke, J. And Moench, M.. *Groundwater and society: Resources, tensions and opportunities*, DESA and ISET, United Nations Publications, New York, 2000

CES et al. Urban Water Supply and Sanitation Rehabilitation Project for Kathmandu Valley Towns, Survey of Private Deep Wells in Kathmandu Valley, Vol 1 Report. 1992

Dixit, A. *Basic Water Science*, Nepal Water Conservation Foundation, Kathmandu., 2002:

ENPHO. W*ater Quality of Stone Taps: Kathmandu City*, Environment and Public Health Organization, Kathmandu, 1990

ENPHO. M*onitoring of Kathmandu City Water Supply with Reference to Chlorination and Microbiological Quality*, Environment and Public Health Organization, Kathmandu, 1991/1992

Gyawali, D. R*iver Technology and Society: Learning the Lessons of Water Management in Nepal*, Himal Books, Kathmandu, 2003

HMG. *Arsenic Testing and Finalization of Groundwater Legislation*, Proceeding of the seminar on Arsenic Study in Groundwater of Tarai and summary project Report, Department of Irrigation, Kathmandu, 2004

HMG/N. *Groundwater Management Project in the Kathmandu Valley*, Final Report, Nepal Water Supply Corporation, Kathmandu, 1990

HMG/N. *Bagmati Basin Water Managent Strategy and Investment Program*, Ministry of Housing and Physical Planning, His Majesty's Government of Nepal, Kathmandu., 1994

HMG/N. F*inal Report for Study of Rain Water Harvesting in Tansen*, Palpa, His Majesty's Government, Water and Energy Commission Secretariat, Kathmandu., 1998

HMG/N, Position Paper. *Achieving Environmental and Community Through Integrated Water Resource Management and Strengthening of Municipal Government in Nepal*, Water Optimization Pilot Project, Ministry of Physical Planning and Works, Kathmandu, Nepal, 2001

ITDG. Rainwater Harvesting, *Tiempo*, Issue 56, July, University of East Anglia, UK, 2005

JICA. *Groundwater Management Project in Kathmandu Valley*, Final Report, Japan International Corporation Agency, Kathmandu., 1990

Mathema, P. Empty Water Pots Even in Water Day (in Nepali: Pani Dibas Ma Pani Nabhariyaka Gagriharu), *Gorkhapatra*, March 25, 2005

Moench, M., Dixit, A., Janakarajan, S., Rathore, M. S. and Mudrakartha, S. *The Fluid Mosaic: Water Governance in the Context of Variability*, Unvertainty and Change, A Synthesis Paper, Nepal Water Conservation Foundation and Institute for Social and Environmental Transition-International, Kathmandu and Boulder., 2003

Moench, Y. W*ater Dynamics in a Three Part System: Investigation of the Municipal, Private and Traditional Public Water Systems in Kathmandu*, Nepal Water Conservation Foundation and Institute for Social and Environmental Transition-International, Kathmandu and Boulder., 2001

NGO Forum, *Simple Technologies for Drinking and Waste Water Management: Training Resource Book*, April, Kathmandu, 2004

Palanswami, K., Maylswami, C, Raviraj, A., and Dhanalakshmi, G. *Rainwater Harvesting, Water Technology Centre*, Tamil Nadu Agricultural University, Coimbatore., 2003

Pedley, S., and Howard, G. *The Public Health Implications of Microbiological Contamination of Groundwater*, Quarterly journal of Engineering Geology, Volume 30, No.2, 1997.

Sainju, M. M., Malla, S. K., and Thanju, J. P. Policy and Institutions for Water Harvesting in Nepal, Mahesh Baskota and Surej R. Chalise (eds) *Waters of Life: Perspectives of Water Harvesting in the HKH*, ICIMOD, Kathmandu, 2000

Whittington, D. and Lauria, D. T., *An Economic Reappraisal of the Melamchi Water Supply Project (Nepal)*, A Report to the Asian Development Bank, Prepared in collaboration with Acres International, California, 2003.

मधेसी आन्दोलन र मुसलमान समुदाय

ध्रुव सिम्खडा

पृष्ठभूमि

बहुजातीय, बहुसाँस्कृतिक एवं बहुभाषिक राष्ट्र नेपाललाई भौगोलिक बनोटको आधारमा हिमाल, मध्य पहाड, भित्री मधेस तथा मधेस नामाकरण गरी विभाजित गरिएपनि यहाँ मुख्यरूपमा पहाडी र मधेसी गरि दुई प्रकारका समुदायको वसोवास रहेको पाइन्छ। नेपालको दक्षिणतिरको समतल भूभागलाई मधेस भनिन्छ। 'मधेस' शब्द संस्कृत भाषाको 'मध्यदेश' को अपभ्रंश हो।[१] मुलुकको वर्तमान प्रशासनिक विभाजन एवं संरचनाको आधारमा पूर्व झापादेखि पश्चिममा कञ्चनपुर सम्मका जम्मा २० जिल्लालाई मधेस मानिएको छ।[२] उदयपुर र सिन्धुलीलाई भने भित्री मधेसको रुपमा परिभाषित गरिएको छ। यी जिल्लाहरूको कूल क्षेत्रफल ३४ हजार १९ वर्ग किलोमिटर छ। अर्थात् नेपालको कूल क्षेत्रफलको २३ प्रतिशत भूभाग मधेसले ओगटेको छ। यस भूभागमा विभिन्न जात, जाति र जनजातिहरूका साथमा मुसलमानहरूको वसोवास रहँदै आएकोछ।

मुसलमानहरूको बसोबास मधेस लगायत देशका अन्य भूभागमामा पनि रहँदै आएकोछ। तर कतिपय सवालमा भने मधेसमा बस्ने मुसलमान र मुलुकका अन्य भागमा बस्ने मुसलमान समुदायलाई फरक-फरक दृष्टिकोणले हेर्ने गरेको पाइन्छ।

नेपाल राज्य बन्नुभन्दा धेरै अघि मधेसको सिमरौनगढ एक महत्वपूर्ण राज्यको रुपमा स्थापित थियो। सन् १३३४ मा भारतका मुसलमान शासक गयासुद्दीन तुगलकले दक्षिणतिरबाट भीषण आक्रमण गरेपछि सिमरौनगढका राजा हरिदेव सिंह भागेर काठमाडौं उपत्यका (त्यसबेलाको नेपाल) मा प्रवेश गरेका थिए। वास्तवमा मुसलमानहरू त्यसैबेला काठमाडौं उपत्यका तथा अन्य पहाडी भागहरूमा प्रवेश गरेका हुन्। नेपालका ७५ वटै जिल्लामा अहिले

---

[१] नेपालका मधेसी समुदायको राष्ट्रिय अवधारणा-पत्र, मधेसी एकता कार्यदलद्धारा मस्यौदा भई मधेसी राष्ट्रिय सम्मेलन मूल तयारी समितिद्वारा अनुमोदित भई सार्वजनिक छलफलको लागि प्रस्तुत पुस्तिका, २०६०, पृ. १।

[२] मधेसका २० जिल्ला अन्तर्गत झापा, मोरङ, सुनसरी, सप्तरी, सिरहा, धनुषा, महोत्तरी, सर्लाही, रौतहट, बारा, पर्सा, चितवन, नवलपरासी, रुपन्देही, कपिलवस्तु, दाङ, बाँके, बर्दिया, कैलाली र कञ्चनपुर पर्छन्।

मुसलमानहरू बसोबास गर्छन्। २०५८ सालको राष्ट्रिय जन गणनाले यस कुरालाई पुष्टी गरेको छ।[३]

२०५८ सालको जनगणना अनुसार, पश्चिम नेपालका पहाडी जिल्लामा बसोबास गर्ने मुसलमान समुदाय (चुरौटे) को संख्या ४,८९३ जना (कूल जनसंख्याको ०.०२ प्रतिशत) छ भने मधेसमा बसोबास गर्ने मधेसी जनजाति अन्तर्गत समावेश गरिएका मुसलमानहरूको संख्या ९,७१,०५६ जना (कूल जनसंख्याको ४.२७ प्रतिशत) छ।[४] विशेष गरेर पहाडी क्षेत्रमा बसोबास गर्ने र श्रृङ्गारका सामान (चुरा, पोते, धागो आदि) को व्यापार गर्ने मुसलमानहरूलाई 'चुरौटे' भन्ने गरेको पाइन्छ। आखिर जे भएपनि यिनीहरू दुवै मुस्लिम धर्मालम्बी हुन् तर यिनीहरूलाई न त मधेसी आन्दोलनले समेटेको छ, न त पहाडी भेगका जनजातीय आन्दोलनले नै। यिनीहरूका विषयमा राज्य अहिलेसम्म मौन छ भने मधेसी तथा जनजातीय आन्दोलनले लिएका धारणाहरू पनि स्पष्ट छैनन्।

१५ औं र १६ औं शताब्दिको मध्यतिर कश्मिरदेखि ल्हासासम्मको व्यापारको क्रममा केही संख्यामा कश्मिरी मुसलमानहरू काठमाडौं बस्न थालेका हुन्। त्यसको धेरैपछि भारतमा विद्रोह भड्किन थालेको र त्यसबाट आफूहरू असुरक्षित भएको महसुस गरी भारतबाट केही संख्यामा मुसलमानहरू नेपाल छिरे। उनीहरूमध्ये केही परिवार काठमाडौं उपत्यका प्रवेश गरेपनि धेरै चाहिँ पश्चिम-मधेसमा बसोबास गर्न थाले र हालसम्म पनि उनीहरू त्यहाँ ठूलो सँख्यामा बसोबास गर्छन्।

"भारतमा भएको सन् १८५७ को गदर विद्रोहपछि बेगम हजरत महल तथा उत्तर भारतका नवाव बिर्जिस कदरका साथ शरणार्थी भई आउनेक्रममा ठूलो संख्यामा मुसलमानहरू पश्चिमका मधेस तथा केही पहाडी भूभागहरूमा समेत बस्न पुगेका हुन्। नेपालका मुसलमानहरू हालसालै भारतबाट बर्साई सरेर आएका होइनन्। अन्य मधेसी समुदाय झैं मुसलमानहरू पनि नेपालका पुराना बासिन्दा नै हुन्।[५] २०५८ सालको जन गणनाअनुसार, मधेसमा ३० मधेसी जात, ११ मधेसी दलित र १५ मधेसी जनजाति बसोबास गर्छन्। राज्यले वर्गिकरण गरेका यिनै १५ मधेसी जनजातिमध्ये मुस्लिम पनि एक हो। (हेर्नुहोस् तालिका १)

हाल नेपालका मुसलमानहरू पाँच समूहमा रहेको पाइन्छ। काश्मिरी मुसलमान (काश्मिरबाट व्यापारको लागि आएका र यतै स्थायी बसोबास गरेका), भारतीय मुसलमान

---

[३] जनगणनामा ५५ जिल्लामा रहेका ३७,०१४ जना मुसलमानहरूमध्ये ४,८९३ जनालाई पहाडे जनजाति अन्तर्गत चुरौटे भनी उल्लेख गरेको छ।

[४] राष्ट्रिय जनगणना, श्री ५ को सरकार/केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग, थापाथली, बि.सं. २०५८।

[५] *नेपाली मधेसीका समस्या - चार विचार,* जयप्रकाश गुप्ता (सम्पादन), मधेसी मानवअधिकार संरक्षण केन्द्र (प्रकाशक), वि.सं २०६० फागुन, काठमाडौं, पृ. ३।

(सीमावर्ती भारतबाट आइ स्थायी रुपमा बस्दै आएका), तिबेतन मुसलमान (ल्हासासँग व्यापार गर्न रत्न मल्लको पालामा नेपाल आएका), तराई मुसलमान (भारतमा सैनिक विद्रोह भड्केपछि र जङ्गबहादुर राणाले अंग्रेजबाट नयाँ मुलुकका रुपमा बाँके, बर्दिया, कैलाली र कञ्चनपुर पाएपछि त्यहाँ आइ बसोबास गर्नेहरू) र हिल मुसलमान समूह नै यहाँका मुसलमानहरू हुन्।[६] नेपालका मुसलमानहरूबीच सिया र सुन्नी मतमा खासै भिन्नता देखिँदैन। दुवै सुफी विद्यामा विश्वास गर्छन्। सुन्निमतका मौलाना सर्फराज अलिको दुई सय वर्षअघिको 'मकबरा' नेपाली जामे मस्जिद भित्र छ। वीर शमशेरको पालासम्म काठमाडौंका मुसलमानहरूको मकबरा (मरेपछि गाड्ने ठाउँ) यी दुई मस्जिद भित्रै भएपनि वीर शमशेरले यसमा प्रतिबन्ध लगाई स्वयम्भूमा कब्रिस्तान बनाउन जग्गा दिए।

मुस्लिम समुदायमा आफ्नै प्रकारको उच्च तथा तल्लो जातको भनी विभाजन छ। यस्तो विभाजन त्यस समुदायका मानिसहरूले गर्ने गरेको काम तथा वृत्तिको आधारमा निर्धारण भएको देखिन्छ। यसमध्ये बागदी, भङ्गी, कसाई, कसाबचोक, डफाली, धुनियाँ, धोबी, नट, पमरिया, भठियारा, भाट, मिरियासिनी, मदारी, मोरशिकार, साई, मोमिन, राईन, कुजरा, ठकुराई, बलखो, इदरिसी, सेकलगर, फकिर, मुकरो, रङ्गरेज, चुडिहार, शेख, शैयद, पठान, जुलाहा, आदि हुन्। यसरी मधेसमा बस्ने यी सबै गैर पहाडी मूलका जात/जातिहरू मधेसी हुन्। भिन्नै धार्मिक समुह भएपनि मुसलमानहरू मधेसी सँस्कृतिको अभिन्न पक्षको रुपमा रहेका छन्।[७]

यसरी हेर्दा मधेसमा पुस्तौं-पुस्तादेखि बसोबास गर्दै आएका रैथाने आदिवासी, झण्डै डेढसय वर्षदेखि मधेसमै बसोबास गर्दै आएका मुसलमानहरू तथा पहाडबाट झरेका नवप्रवेशीहरूका आ-आफ्नै समस्याहरू छन् र राज्य तथा राजनैतिक विचारहरू तथा सिद्धान्त र आन्दोलनहरूसँग आ-आफ्नै गुनासाहरू छन्। खासगरी मधेसी आन्दोलनका अगुवाहरूले यसतर्फ ध्यान दिन सकेका छैनन् र लगभग दश लाख संख्यामा रहेका मुसलमानहरूलाई आफ्नो आन्दोलनमा एकाकार गर्न सकेका छैनन्। त्यसो त मधेसको स्पष्ट परिभाषाको कमी रहेको महसूस गर्न पनि सकिन्छ।[८] मधेसको वास्तविक परिभाषा खोज्ने हो भने त्यस भेगका २० जिल्लामा बसोबास गर्ने ७१ लाख ८४ हजार छ सय ५२ जना मधेसी र ३९ लाख ७० हजार दुई सय १७ जना पहाडिया (जो

[६] समिमा सिद्धिका, *मुस्लिम्स अफ् नेपाल,* (प्रकाशक) गजल सिद्धिकी, सन् १९९३, काठमाडौं, पृ. १३४-१३७।

[७] जयप्रकाश गुप्ता, मधेसः विभेदको राजनीति र भविष्यको दिशा, सोशल साइन्स वहाद्वारा आयोजित 'नेपाल तराई सन्दर्भ र सम्भावना दुईदिने राष्ट्रिय गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र, १०-११ मार्च, सन् २००५, काठमाडौं।

[८] डिल्लीराम दाहाल 'मधेसी कसलाई भन्ने', *नेपाल* राष्ट्रिय साप्ताहिक, ६ भदौ २०६१।

विभिन्न समयमा तराई झरेर बसोबास गर्दै आएका छन्) लाई मधेसी भन्नुपर्ने हुन्छ (दाहाल, २०६१)।

एकातिर मधेस र मधेसी बारे नै स्पष्ट परिभाषा भएको छैन भने अर्कोतिर मुस्लिम समुदायलाई राज्य र अन्य समुदायहरूले शङ्काको दृष्टिले हेर्ने र उनीहरूलाई राष्ट्रिय मूल प्रवाहबाट अलग राख्ने गरेको देखिन्छ। मधेसमा यो समस्या अझ चर्को पाइन्छ भने पहाडी क्षेत्रमा वसोवास गर्ने उर्दू भाषी मुस्लिम धर्मालम्बीहरूले पनि यो समस्या भोग्नु परिरहेको छ।

मधेसमा जति जातीय विभेदता मुलुकका अन्य भूभागमा पाइँदैन। त्यहाँ विविध भाषाभाषी, धर्मावलम्बी र रितिथिति भएका मानिसहरू बसोबास गर्छन्। यस्तै भित्री मधेसको रुपमा रहेका उदयपुर र सिन्धुली जिल्लामा समेत मधेसीहरूको उल्लेख्य संख्या रहेको छ। तराईमा तीनखाले फरक सँस्कृति अपनाइएको पाईन्छ। पूर्वी तराईमा विशेष गरेर हिन्दू रितिरिवाज पाईन्छ भने पश्चिम तराईका थारु समुदाय चाहिँ हिन्दू चाड/पर्व र रितिरिवाजमा सहभागी हुने गरे पनि तान्त्रिक विधिद्वारा नै आफ्ना सँस्कारहरू सम्पन्न गर्छन्। यसै अन्तर्गत तराईको अर्को भिन्न सँस्कृतिको प्रतिनिधित्व मुसलमान समुदायले गर्दै आएको छ। उनीहरू त्यहाँ १९ औं शताब्दिको मध्येतिरदेखि नै बसोबास गर्दै आएका हुन्। यसै सन्दर्भमा कोचे जातिले इस्लाम अनुशरण गरेको कुरा पनि यहाँ उल्लेख गर्न जरूरी छ।[९] एकातिर राज्य पूनर्संरचनाको कुरा जोडतोडले उठिरहेको छ भने अर्कोतिर विभिन्न जात, जाति र जनजातिका मानिसहरू आ-आफ्नो स्वतन्त्र अस्तित्व खोजिरहेका छन्। मधेसमा बसोबास गर्दै आएका मानिसहरू झण्डै पाँच दशकदेखि आफ्नो हक, अधिकार र स्वतन्त्र पहिचानको माग गरिरहेका छन्।

यसको अर्थ उनीहरू पृथकतावादी भने होइनन्। र, उनीहरूले मधेसलाई सिङ्गो नेपालबाट अलग गरेर अधिकार खोजेका पनि छैनन्। नेपालभित्रै यी हेपिएका, चेपिएका र दबिएकाहरूले राज्य बन्ने प्रक्रियामा आफूहरूलाई पनि समाबेस गरियोस् भनी माग गरेका हुन्। यो जायज र स्वाभाविक पनि हो। अहिले आएर उनीहरू आरक्षण (Reservation) को पुरानो मागको शैली त्यागेर संघीय पद्धति (Federal System) नै चाहिन्छ भन्न थालेका छन्। त्यसैले राज्यले यस वास्तविकतालाई बेलैमा ध्यान पुऱ्याउन सकेन भने माओवादी पछिको यो अर्को जटिल समस्या बन्न सक्ने समाजशास्त्रीहरूको धारणा छ।

राज्य, मधेसी आन्दोलन, राजनीतिक दल वा अन्य सङ्घ-संस्थाले मधेस र मुसलमान समुदायलाई अलग राखेर हेर्नु भनेको मुसलमान समुदायलाई अन्याय गर्नु हो। मुससलमानहरू आर्थिक, राजनीतिक र शैक्षिक रुपमा निकै पिछडिएका कारण सामाजिक रुपमा पनि पछाडि नै

---

[९] डोरबहादुर विष्ट, *फ्याटालिजम् एण्ड डेभलपमेन्ट नेपाल्स स्ट्रगल फर मोर्डनाइजेशन,*, वरियन्ट लङ्म्यान, पुनः प्रकाशन, सन् २००१, पृ. ५०।

परेका छन्। लगभग १० लाखको सख्यामा रहेका नेपाली मुसलमानहरू यहाँका धार्मिक अल्पसख्यक जाति हुन्। यस समुदायभित्र हालसम्म सक्षम नेतृत्व पनि विकसित भएको छैन। खास गरि हिन्दू राज्य भएकोले मुसलमान समुदायका व्यक्तिहरू नेतृत्व गर्न अगाडि सर्दैनन्। कोही अगाडि आएपनि राज्यको दोषी चरित्रको कारण उसलाई पाकिस्तानी इशारामा अघि बढेको भन्ने दोष लाग्न थाल्छ।[१०]

मधेसी आन्दोलनका उतारचढाव

मधेसी आन्दोलन शुरुदेखि हालसम्म आशा, अन्योल र अष्पस्ट रुपमा चल्दै आएको वास्तविकतालाई मधेसी नेता तथा तिनका नाउँमा खुलेका संघ/संगठनहरूले केही हदसम्म स्विकारे पनि यसमा उनीहरू अझैं स्पष्ट देखिँदैनन्। के मधेसी आन्दोलन भनेको त्यसक्षेत्रका सीमित हिन्दू मधेसीहरूको मात्र आन्दोलन हो त? यस आन्दोलनभित्र पश्चिम मधेसका थारु (चौधरी), समग्र मधेसभरि छरिएर रहेका र पाँच जिल्लामा त बहुमतमै रहेका मुसलमानहरू कहाँ पर्छन्? यो सबैभन्दा गहन प्रश्न हो।

मधेसी आन्दोलनले समग्र रूपमा परिवर्तन नल्याए पनि वा मुसलमानहरूलाई समेट्न नसकेपनि डा. मोहम्मद मोहसिन, सलिम मियाँ अन्सारी र मोहम्मद आफताफ आलमदेखि अनिश अन्सारी जस्ता व्यक्तिहरूले राष्ट्रियरूपमा आफ्नो पहिचान बनाएका छन्। तर उनीहरूको पहिचानले मुसलमानहरूको प्रतिनिधित्व भएको छ वा छैन भन्ने जान्न जरूरी छ। पश्चिम नेपालका थारु समुदाय र समग्र मुसलमानहरूको प्रतिनिधित्व तराई काङ्ग्रेसका स्व. वेदानन्द झा, जनवादी मोर्चा नेपालका रामराजाप्रसाद सिंह, राजसभा स्थायी समितिका सभापति परशुनारायण चौधरी, सद्भावनाका गजेन्द्रनारायण सिंह र हृदयेश त्रिपाठी अथवा काङ्ग्रेसका महन्थ ठाकुर र माओवादीका मातृका यादवहरूले गर्न सके वा सकेनन् भन्ने कुराको लेखाजोखा हुन जरूरी छ।

वास्तवमा सबै खाले आन्दोलन र यसलाई नेतृत्व गर्नेहरूले मुसलमान समुदाय, उनीहरूको सँस्कृति, रितिरिवाज, परम्परा र समस्याहरूमा ध्यान केन्द्रित गरे वा गरेनन् भन्ने प्रश्न नै महत्वपूर्ण हो। सबैखाले आन्दोलनमा उनीहरूको प्रतिनिधित्व भएन वा उनीहरूको आवाज उठेन भने किन उठेन भन्ने प्रश्न उठाउन पाउने अधिकार मुसलमान समुदायको हो वा होइन निर्क्योल गर्नु पर्ने देखिन्छ। २०४६ सालको राजनैतिक परिवर्तनसँगै क्षेत्रीय, जातीय, भाषिक, धार्मिक स्वतन्त्रता तथा अधिकारका मागहरू उठिरहेका छन्। यस विषयमा बहस, वादविवादसँगै अनुसन्धान हुनु, लेखिनु

[१०] राजनीतिशास्त्र केन्द्रीय विभागका, प्रमुख प्रा. एस्.एम्. हविबुल्लासँग २०६२ बैशाख ११ गते गरेको कुराकानीमा आधारित।

तथा बोलिनु पक्कै पनि राम्रो पक्ष हो। जसका कारण देशको समग्र नीति-निर्माणमा केही सकारात्मक परिवर्तनको लक्षण देख्न सकिन्छ। तर सबै खाले जाति, जनजाती तथा समुदाय आफैले आवाज उठाउँदा वा उनीहरूका वारेमा आवाज उठाउने संस्थाहरूको जन्म हुँदा र उनीहरूकै हक हितका लागि पार्टीहरू खोलिँदा पनि मुसलमानका वारेमा कहीँ कतै शसक्त आवाज उठ्न सकेन। अरू त अरू समग्र पिछडिएका मधेसी जात, जाति र जनजातिको प्रतिनिधित्व गर्ने भनेका संघ, संस्था वा उनीहरूका पक्षमा बोल्नेहरूले पनि मुसलमान समुदायको हक-अधिकारका वारेमा बोल्न चाहेनन् वा बोलेनन्। यसरी मधेसी आन्दोलनले मधेस भित्रकै एक धार्मिक अल्पसंख्यक समुदायलाई राम्ररी समेट्न सकेन। मधेसी आन्दोलनको लक्ष्य मधेसवासीलाई समग्र राष्ट्रिय हितसँग जोड्नु हो र अन्य नेपालीले पाए सरहको हक तथा अधिकारको प्रत्याभूति गराउनु हो। मधेसीको कुरा गर्दा पर्वते समाजप्रति घृणा फैलाउनु जरुरी छैन। बरु पर्वते समाजले मधेसीका समस्याहरूलाई पनि टुङ्गो लगाउने सोचका साथ अघि बढ्नुपर्छ।[११]

मधेसी आन्दोलनमा थुप्रै कमि कमजोरी रहेको स्विकार्दै सद्भावनाका पार्टीका महासचिव हृदयेश त्रिपाठी मधेस राजनीतिक रूपले एकीकृत नभएको कुरा स्वीकार गर्नुहुन्छ। यसले गर्दा मधेसी समुदायको समस्या ज्युँका त्युँ रहेको छ। मधेस एक भएर राज्य समक्ष सबल रुपमा प्रस्तुत नभएसम्म मधेसीले पहिचान प्राप्त गर्न नसक्ने उनको ठम्याइ छ। वास्तवमा मधेसी समुदायलाई मात्र होइन, अन्य जनजातिलाई हेर्ने राज्यको चरित्र नै दोषी छ। राज्य धार्मिक र जातीय अल्पसंख्यकबीचको सम्बन्ध स्पष्ट हुनु जरुरी छ।[१२]

अमरेसकुमार सिंहले आफ्ना लेखहरूमा मधेसी आन्दोलन र मुसलमान समुदायबारे राज्यले तयार पारेका तथ्याङ्कहरू त्रुटिपूर्ण रहेको जनाएका छन्। उनका विचारमा मधेसी आन्दोलन अगाडि बढ्न नसक्नुको प्रमुख कारण राज्यको सामन्ती सोच हो र मधेसी राजनीतिको नाममा यही सोच भएका व्यक्तिहरू सत्तामा पुगेकाले मधेसी आन्दोलन कमजोर भएको हो र मधेसी आन्दोलनले समग्र मधेसको प्रतिनिधित्व गर्न नसकेको हो। यसरी हेर्ने हो भने, मधेसी आन्दोलनलाई सुक्ष्म रुपमा केलाउँदा शासक वर्गले जहिले पनि आफ्नो अभीष्ट पूरा गर्न केही मधेसी बुद्धिजिवी एवं राजनीतिक व्यक्तित्वहरूलाई आफ्नो मतियारको रुपमा प्रयोग गरेको देखिन्छ।[१३]

---

[११] जयप्रकाश गुप्ता, समान सहभागिताको खोजी, *नेपाल* राष्ट्रिय साप्ताहिक, ६ भदौ, २०६१।

[१२] २०६१ साउनमा सद्भावना (आनन्दीदेवी) का महासचिव हृदयेश त्रिपाठीसँग गरेको कुराकानीमा आधारित।

[१३] अमरेसकुमार सिंह, बेइमान नेतृत्वको पीडा, *समय* साप्ताहिक, साउन ७, २०६१।

स्मरण रहोस् कि तराई क्षेत्रमा मैथिली भाषाभाषी सर्वाधिक बढी ३७ प्रतिशत, अवधि भाषी २६ प्रतिशत, हिन्दी भाषी २० प्रतिशत, भोजपुरी भाषी १३ प्रतिशत तथा नेपाली भाषी ४ प्रतिशत रहेका छन्। तराईका ८१ प्रतिशत मधेसी जनताले हिन्दीलाई सम्पर्क भाषाको रुपमा प्रयोग गर्छन्।[१४] तर, आफ्नो लेखमा डा. हरिवंश झाले मधेसमा बसोबास गर्ने झण्डै १० लाख मुसलमानहरूले बोल्ने उर्दू भाषाबारे उल्लेखै गरेको पाइँदैन। उनले मधेसमा २० प्रतिशत हिन्दी भाषी मानिसहरू रहेको कुरा उल्लेख गरेपनि उर्दू भाषी मानिसहरू कति छन् भनेर खोजबीन गर्ने सायद् चेष्टा नगरेको हुनसक्छ। हुन त डा. झाले आफ्नो पछिल्लो अध्ययन पत्रमा मधेसमा ९ प्रतिशत मानिसले इस्लाम धर्म मान्छन् भने पहाडमा यो संख्या न्यून रहेको छ भनी उल्लेख गरेका छन्।[१५] वहाई, क्रिश्चियन र मुस्लिम धर्ममा वृद्धि भैरहेको पनि उल्लेख गरेका छन्। जबकि मधेसमा मात्र ४.२७ प्रतिशत उर्दू भाषी नेपाली मुसलमानहरू रहेको २०५८ सालमा सम्पन्न जन गणनाले उल्लेख गरेको छ। मधेसका १५ जनजातिमा यो संख्या थारुपछिको दोस्रो ठूलो हो। अर्थात् थारुहरूको संख्या लगभग १५ लाख छ भने मुसलमानहरूको संख्या १० लाखको हाराहारीमा छ। यसबाट वर्तमान मधेसी आन्दोलनका अगुवाहरू कसरी अघि बढिरहेका छन् भनेर निष्कर्ष निकाल्न सकिन्छ। केही पहिचान हुन नसकेका सहित मुलुकका कूल ९२ भाषामध्ये १९ वटा त मधेसमा बोलिन्छ भनी पछिल्लो जनगणनाले उल्लेख गरेको छ। र, यसमा इन्डो-आर्यन समूह अन्तर्गत उर्दूलाई पनि समावेश गरिएको छ।

वास्तवमा, मधेसी भनेका मैथिली, भोजपुरी, अवधि, थारु, हिन्दी, उर्दू र त्यसक्षेत्रका अन्य भाषाभाषी नै हुन्। तर २०५८ सालमा राज्यद्वारा तयार पारिएको जन गणनाले भने मधेसीहरूको गलत र भ्रमपूर्ण तथ्याङ्क प्रकाशित गरेको छ। उदाहरणको लागि उक्त जन गणनाले एक ठाउँमा मुसलमानको संख्या कूल जन संख्याको ४.२७ प्रतिशत उल्लेख गरेको छ भने अर्को ठाउँमा उर्दू भाषी मानिसको संख्या केवल ०.७७ प्रतिशत भनी उल्लेख गरेको छ।

मुसलमानको मातृभाषा उर्दू हो भने एउटै उद्देश्यका लागि एउटै निकायले तयार पारेको तथ्याङ्कमा यस्तो भिन्नता कसरी हुन गयो? सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ, उर्दू भाषीहरूको संख्या पनि ४.२७ प्रतिशत मुसलमानहरूकै हाराहारीमा हुनुपर्छ। त्यसैले यो राज्यद्वारा गलत रुपमा तयार पारिएको तथ्याङ्क हो, सही ढङ्गले जन गणना गर्ने हो भने मुसलमानहरूको हालको संख्यामा

---

[१४] डा. हरिवंश झा, मधेसी समुदायः सामाजिक र आर्थिक अवस्था, *नेपाली मधेसीका समस्या-चार विचार,* काठमाडौं, पृ. ३७।

[१५] सोशल साइन्स वहाद्वारा मार्च १०-११ काठमाडौंमा आयोजना गरेको तराई सम्बन्धी गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र

पनि वृद्धि हुन सक्ने देखिन्छ। यस्तै अन्य जात, जाति र जनजातिको संख्या पनि बढ्न सक्छ।[१६]

मधेसी समुदायबारे गरिएका कतिपय अध्ययन, अनुसन्धानहरूमा त्यसका अध्येताहरूले मधेसीहरूलाई 'तराई पिपल' र 'मुस्लिम' भनी स्पष्टतः दुई भागमा बाँडेर पनि हेर्ने गरेको पाइन्छ। के मधेसमा बस्ने मुस्लिमहरू 'तराई पिपुल' होइनन्? यसले त मधेसमा पुस्तौंपुस्तादेखि बसोबास गर्दै आएका मुसलमानहरू तराई पिपुल होइनन् भन्ने अर्थ लाग्ने प्रष्ट देखिन्छ। यसले गर्दा कहिले काहिँ मधेसतिर हिन्दू-मुसलमान द्वन्द्व बढेको देखिन्छ। एउटाले अर्कोको जातीय र धार्मिक अस्तित्व स्विकार नगर्दा यस्ता समस्याहरू आउने समाजशास्त्रीहरूको मत छ।

हिन्दू-मुसलमान द्वन्द्व र मधेसी आन्दोलनको भूमिका

नेपालमा मुस्लिम समुदाय, हिन्दू र बौद्ध धर्मालम्बीहरू पछिको तेस्रो ठूलो धार्मिक समुदाय हो। धार्मिक रुपमा यिनीहरूबीच परापूर्वकालदेखि नै सहिष्णुता रहँदै आएको भएपनि यदाकदा स-साना दङ्गा र घटनाहरू चाहिँ नभएका होइनन्। संविधानतः हिन्दू राज्य भनिए पनि उनीहरू मधेस तथा समग्र नेपाली संस्कृतिको एक अभिन्न अङ्ग बनिसकेका छन्। यसै भएर होला, १६ भदौ २०६१ मा काठमाडौं लगायत देशका अन्य भागमा भड्केको मुसलमान विरोधी भावनाले नेपाली माटोमा तुष रोप्न सकेन। नेपालगञ्जमा त मुसलमान-हिन्दू मिलेर सहिष्णुताको लागि एउटै र्‍याली समेत निकालेका थिए। देशका विभिन्न भागमा भएका शान्तिर्‍याली र सभाहरूमा हिन्दू-बौद्ध-मुस्लिम धर्मालम्बीहरू एकै ठाउँमा उभिएका थिए। त्यसैले इराकमा त्यहाँको विद्रोही समुह आर्मी अफ् अल सुन्नाहले अपहरण पश्चात् १५ भदौमा १२ जना नेपाली युवाहरूलाई विभत्स तरिकाले हत्या गरेको आवेशमा नेपालको राजधानी काठमाडौं लगायत अन्य भागमा फैलिएको जातीय विद्रोहको ज्वालाले उग्र रुप लिन पाएन। के उक्त घटनाले मुसलमानहरूको पीडालाई थप्ने काम गरेको छैन? वर्षौंदेखि हेपिएका मुसलमान समुदायका लागि यो अर्को पीडा थिएन र? तर किन यसका वारेमा प्रष्ट कुराहरू बाहिर आएनन्? आफ्ना नेपाली दाजुभाइहरूको इराकमा भएको त्यस किसिमको वीभत्स हत्याप्रति नेपाली मुस्लिम समुदायले खेद प्रकट गरेर विज्ञप्तिहरू प्रकाशित गरेका थिए।

उक्त घटना पछि भड्केको विरोध कार्यक्रममा जीउको क्षति नभए पनि राष्ट्रले धनमालको निकै ठूलो क्षति व्यहोर्नु पर्‍यो। सुरक्षा निकायको कमजोरीका कारण राजधानीका आधा दर्जन जति मस्जिदहरूमा तोडफोड र आगजनी गरियो। उद्दण्ड जत्थाले मुसलमान समुदायका निजी घर,

---

[१६] अमरेसकुमार सिंह, रि-स्ट्रक्चरिङ्ग अफ नेपाली स्टेटः अ मधेसी पर्सपेक्टिभ, प्रकाशक, नेपाल समसामयिक अध्ययन केन्द्र, सन् २००४ अक्टोबर, पृ. ५-६।

पसल लगायत केही मुस्लिम मित्र राष्ट्रहरूका नाउँमा सञ्चालित एअरलाइन्स, व्यापारिक प्रतिष्ठानहरूमाथि पनि अन्धाधुन्ध आक्रमण गरेका थिए। उक्त दिन ती उदण्डहरूले मुसलमान समुदायसँग कुनै सम्बन्धै नभएका व्यापारिक प्रतिष्ठानहरूमाथि समेत आक्रमण गरे। वैदेशिक रोजगारको नाउँमा खुलेका लगभग दुई सय कार्यालयहरूमा आक्रमण गरी क्षति पुर्याइयो। तर सहिष्णु नेपाली समाज र स्वयं सद्भावमा विश्वास गर्ने नेपाली मुसलमानहरूको संयमताले गर्दा उक्त घटना जातीय हिंसातर्फ मोडिएन। मुसलमानहरूले परम्परागत रुपमै शान्ति र युद्धलाई दार-अल इस्लाम (शान्तिको घर) र दार-अल हार्व (युद्धको घर) गरी दुईवटा विश्वमा विभाजन गरेका छन्।[१७] वास्तवमै १६ भदौको ताण्डव नृत्यमा मात्र होइन, त्यस अघिका दङ्गा र भड्कावहरूमा समेत नेपाली मुसलमानहरूले राजनीतिक चिन्तक स्यामुयल पी. हन्टीङ्गटनले भने झैं दार-अल इस्लामको शान्तिप्रेमी मार्ग अनुसरण गरेका छन्।

यद्यपि, नेपाल भित्र हिन्दू-मुस्लिम दङ्गाले त्यतिसारो उग्र रुप नलिए पनि हुँदै नभएको चाहिँ होइन। यस्ता घटनाहरू विशेष गरेर मुस्लिम वाहुल्यता रहेको रौतहट, बारा, पर्सा, कपिलवस्तु र बाँके जिल्लाहरूमा समय समयमा हुने गरेका छन्। आजभोलि कहिले काहीँ शिवसेनाले सिर्जना गर्ने धार्मिक भड्काव बाहेक अन्य खालका यस्ता गतिविधि भने खासै हुने गरेको छैन। तर २०१६ साल चैतमा तराईको महोत्तरी जिल्लामा भएको हिन्दू-मुस्लिम दङ्गा भने डरलाग्दो प्रकृतिको थियो। भीडन्तमा तीन जना मारिएका, र १५३ घर जलाइएका थिए। मस्जिद भत्काएको, मुसलमानले गोरु काटेर खाएको घटनाको सत्य तथ्य बुझ्न त्यसबखत एउटा संसदीय प्रतिनिधि मण्डललाई सरकारले घटनास्थलमा पठाएको थियो। उक्त प्रतिनिधि मण्डलले त्यसक्षेत्रमा मुसलमानले मस्जिद बनाउन लागेको र 'बिफ' (गाई/गोरु) को मासु ल्याएको भन्ने निहुँमा दङ्गा भड्केको प्रतिवेदन दिएको थियो।[१८] यी सबै भड्काव र दङ्गामा मधेसी आन्दोलन खासै प्रभावकारी रहन सकेन। यसो हुनुको पछाडि मधेसी आन्दोलनका अगुवाहरूको त्यसलाई हेर्ने र विश्लेषण गर्ने क्षमताको कमि नै मान्नु पर्छ। फेरि उनीहरू स्वयं पनि हिन्दू भएकोले मुस्लिमसँग सम्बन्धित उक्त घटनामा मौन बसेका पनि हुन सक्छन्।

हुनेखाने र टाठाबाठा हिन्दू धर्मालम्बी मधेसी नेताहरू अल्पसंख्यक मुस्लिम समुदायलाई निर्वाचनको बेला मात्र उपयोग गर्न चाहन्छन्, जसरी उनीहरू मधेसका पिछडिएका

---

[१७] स्यामुअल पी. हन्टीङ्गटन, *द क्लास अफ् सिभिलाइजेशन्स एण्ड द रिमेकिङ्ग अफ् वर्ल्ड अर्डर,* पेन्गुइन बुक्स, पृ. ३२।

[१८] भुवनलाल जोशी र लियोर् इ. रोज, *डेमोक्रेटिक इनोभेसन्स इन् नेपाल, अ केस स्टडी अफ् पोलिटिकल एकल्चरेशन,* मण्डला बुक प्वाइन्ट काठमाडौं (रिप्रिन्ट), युनिभर्सिटी अफ् क्यालिफोर्निया प्रेस बर्कले एण्ड लस एञ्जेलस, पृ. ३५७।

जनजातिहरूलाई गरिरहेछन्। जुन कुरा आधुनिक नेपालको इतिहास शुरु भएदेखि र त्यो सँगसँगै शुरु भएको मधेसी आन्दोलनका हरेक उहापोहहरूमा देखिएका छन्। अब मधेसी आन्दोलनको नेतृत्व गर्नेहरूले मुसलमान लगायत मधेसका सबै जात, जाति, भाषाभाषी र जनजातिहरूलाई समेट्न सक्ने गरी मुद्दाहरूलाई प्राथमिकता दिनु पर्छ। त्यसपछि मात्र अन्य मुद्दाहरूलाई लिएर समग्र राज्य पक्षको नीति-नियम तथा राजनैतिक परिपाटीमा परिवर्तनका लागि आन्दोलन गर्न सकिन्छ र परिवर्तनका लागि वाध्य पार्न सकिन्छ। वास्तवमा मधेसी आन्दोलनले आफ्नो स्वरूप, चरित्र र सहभागितामा व्यापक परिवर्तन गर्नु पर्छ।

मुसलमान समुदायको जीवनस्तर र समावेशी राज्यको अवधारणाः

चाहे मधेसमा बस्ने हुन् या पहाडमा जहाँका भएपनि अधिकांश नेपाली मुसलमानहरूको जीवनस्तर निकै कमजोर छ। उनीहरूको शैक्षिक र स्वास्थ्यको अवस्था निकै तल्लो अवस्थामा रहेको तथ्याङ्कहरूले देखाएका छन्। जीवन यापनको मेरुदण्ड मानिने आर्थिक अवस्था नै नाजुक भएपछि अन्य क्षेत्र त यसै पनि पछाडि परिहाल्छ। मुसलमान समुदायका महिलाहरूको अवस्था त झनै कहालीलाग्दो अवस्थाबाट गुज्रिरहेको छ। आठ वर्षअघिको राष्ट्रिय मानव विकास सूचकाङ्कले ब्राम्हण १३५.८७, क्षेत्री १०७.३१, नेवार १४०.७३, गुरुङ, मगर, राई, शेर्पा, लिम्बु ९२.२१, मुस्लिम ७३.६७, राजवंशी, यादव, थारु, अहिर ९६.२८, दलित ७३.६२ र अन्यको ९०.९४ को अनुपातमा रहेको देखाएको छ। मानव विकास सूचकाङ्कले ०.३१३ को सबभन्दा तल्लो स्थानमा मुसलमानहरूलाई राखेबाट पनि उनीहरूको जीवनस्तर कुन अवस्थामा छ भनी अनुमान गर्न सकिन्छ।

मुसलमान समुदायका बालबच्चाको शैक्षिक स्तर पनि निकै कमजोर रहेको छ। शिक्षा मन्त्रालयद्वारा २०५२ सालमा प्रकाशित मदरशा जाँचबुझ समितिको प्रतिवेदन अनुसार मुलुकभरिका २२५ वटा मदरशामा करिब २६ हजार विद्यार्थी अध्ययन गरिरहेका र १२ सय शिक्षकले पठनपाठन गराइरहेका थिए। अहिले यस्ता मदरशाहरूको अवस्था निकै दयनीय रहेका छन्। एकातिर मुसलमानहरूले मदरशालाई व्यवस्थित गर्न सकेका छैनन् भने अर्को तर्फ सरकारले मदरशाहरूलाई सरकारी मान्यता र आर्थिक सहयोग दिएको छैन। प्रा. मोहम्मद जाहिर परवेजका अनुसार सबैका लागि शिक्षा भन्ने सरकारी नारा सफल बनाउन सरकारले यसमा ध्यान दिनैपर्छ।[१९] झण्डै १० वर्षअघिको त्यो तथ्याङ्कमा अहिले धेरै बृद्धि भईसकेको छ। लगभग १० लाख मुसलमानको संख्यामा झण्डै तीन लाख ९ वर्षमुनिका केटाकेटीहरू रहेका छन्। यसका विषयमा न त राज्यले गम्भीरतापूर्वक सोचेको छ न त मधेसी आन्दोलन र मधेसीका समस्यालाई लिएर हुने सभा,गोष्ठी र कार्यशालाका विषयहरूमा यस वारेमा चर्चा हुने गरेको छ।

---

[१९] सोमनाथ लामिछाने र मोहम्मद सदरुल, *गोरखापत्र* दैनिक, २०६१ साल चैत १२ गते।

तेस्रो ठूलो धार्मिक समुदायको रुपमा रहेका नेपाली मुसलमानहरूलाई राज्यमा सहभागिताको सवाल अर्को महत्वपूर्ण विषय हो। यस समुदायमा हालसम्म लगभग तीन दर्जन विभिन्न तहका राजनीतिज्ञहरू रहेका छन्। तीन दर्जनकै हाराहारीमा डाक्टर, डेढ दर्जन जति इञ्जिनियर र प्राध्यापक अनि दर्जन जति धार्मिक विद्धान र दुई दर्जन जति अन्य नेतृत्वदायी व्यक्तित्वहरू रहेका छन्। यिनीहरूले थोरै नै भएपनि जसरी तसरी राज्यका विभिन्न ठाउँमा पेशागत दक्षता देखाउँदै आएका छन्।

प्रतिनिधिसभा र राष्ट्रियसभाले उपलब्ध गराएको तथ्याङ्क अनुसार, प्रतिनिधिसभामा क्रमशः २०४८, २०५१ र २०५६ सालमा ५ जना (२.४३ प्रतिशत), ४ जना (१.५९ प्रतिशत) र २ जना (०.९७ प्रतिशत) मुसलमानहरूले आफ्नो भूमिका निर्वाह गर्ने अवसर पाएका थिए। जबकि प्रतिनिधिसभाको कूल सदस्य संख्या २०५ जनाको छ। यस्तै, राष्ट्रियसभामा २०४८, २०५०, २०५२, २०५४, २०५६, २०५८ सालमा क्रमशः एक जना (१.६७ प्रतिशत), शून्य प्रतिशत, शून्य प्रतिशत, एक जना (१.६७ प्रतिशत), एक जना (१.६७ प्रतिशत) र एक जना (१.६७ प्रतिशत) ले अवसर पाए। स्मरणीय छ, राष्ट्रिय सभामा कूल सदस्य संख्या ६० रहने गर्छ।

अहिले राज्य पुनर्संरचनाको कुरा जति जोडतोडले उठाइँदैछ त्यति नै द्रुत गतिमा विभिन्न व्यक्ति वा संघ/संगठनहरूले संघीय बाँडफाँड सम्बन्धी प्रादेशिक र जनसाँख्यीक वर्गिकरण समेत गरेका छन्।[२०] तर, उक्त प्रस्तावित खाकाहरूमा मधेसमा बसोबास गर्ने दोस्रो ठूलो मुस्लिम समुदायबारे भने कतै केही उल्लेख गरिएका छैनन्।[२१] जबकि मधेसका पाँच जिल्लामा मुसलमानहरू बहुमतमा र अन्य जिल्लाहरूमा पनि उनीहरूको संख्या उल्लेख्यरूपमा रहेको छ।

तर पनि यो समुदायलाई अहिलेसम्म राज्य र स्वयं मधेसी आन्दोलनले उपेक्षा गरिरहेको छ। मधेसी समुदाय भित्रको मुसलमान समुदायबारे स्वशासनको प्रारुप कस्तो हुने र त्यसमा

---

[२०] वामपन्थी विश्लेषक गोविन्द न्यौपाने, राजनीतिशास्त्री प्रा. कृष्ण खनाल, डा. हर्क गुरुङ्ग, राजेन्द्र श्रेष्ठ, अनुसन्धानकर्ता अमरेसनारायण झादेखि माओवादी विद्रोहीहरूले समेत राज्यलाई विभिन्न भागमा विभाजन गरेर संघीय पद्धतिको विकास गर्न सजिलो हुन्छ भनी ऐतिहासिक र भौगोलिक हिसाबमा त्यस्तो विभाजनको अनुमानित रुपरेखा कोरेका छन्। उनीहरूले थारुवानदेखि तमुवान र लिम्बुवानदेखि नेवार प्रदेशसम्मको कल्पना गरेका छन्। पश्चिमबाट थारु प्रदेश, अवधि प्रदेश, भोजपुरी प्रदेश, मिथिला प्रदेश मधेसमा र पहाडमा महाकाली, कर्णाली, मगराँत, तमुवान, नेवार, तामाङ्ग र किराँत प्रदेश गरी १० प्रान्तमा विभाजन गरेर अमरेशनारायण झाले छुट्टै खाका प्रस्तुत गरेका छन्।

[२१] अमरेश नारायण झा, *नेपाल राज्यको पुनर्संरचनामा मधेसीको आवश्यकता,* (प्रकाशक) तराई विद्यार्थी परिषद केन्द्रीय समिति काठमाडौं, *टेस्को आवाज,* त्रैमासिक बुलेटिन, जेठ, असार, साउन, २०६१।

उनीहरूको के चाहना छ? भन्नेवारेमा अहिलेसम्म अध्ययन भने भएको छैन। एउटा छुट्टै धर्म मान्ने समुदायका बारेमा मधेसी आन्दोलन पनि प्रष्ट नभइरहेको अवस्थामा संघीय पद्धतिमा जाँदा उनीहरू के मधेसका अन्य जात, जाति र जनजातिहरूले भने झैं सहमत होलान्? यो निकै गम्भीर विषय हो। हुन त यस्तै सवाल पश्चिम मधेसका थारुहरूको हकमा पनि लागू हुन्छ। उनीहरूको लागि भने थारुवान प्रदे्रशको अवधारणा अगाडि ल्याइएकोले त्यति अप्ठेरो नहुन सक्छ तर पनि हालसम्मको मधेसी आन्दोलनले उनीहरूलाई पनि पूर्ण रुपमा एकाकार गर्न भने सकेको छैन।

विगत ५० वर्षेदेखि तराई काङ्ग्रेस, सद्भावना वा अन्य नाउँमा सञ्चालन हुँदै आएको मधेसी आन्दोलन आजभोलि जातीय र क्षेत्रीय स्वायत्तताको मागमा आइपुगेको छ। यसै सन्दर्भमा कुरा गर्दा राजनीतिशास्त्रका कृष्ण खनालद्वारा अघि सारिएको मोडेलमा निर्वाचन क्षेत्र र प्रतिनिधित्व संरचना अन्तर्गत अधिराज्यलाई १४ निर्वाचन क्षेत्र/जिल्लामा बाँड्न प्रस्ताव गरिएको छ। २०५६ सालको संसदीय निर्वाचन र जनसंख्याको आधारमा राजनीतिशास्त्री खनालले आफ्नो मोडेल 'राज्यको पुनर्सरंचना एक प्रस्ताव' अध्ययन पत्रका माध्यमद्वारा अघि सारेका छन्। यसमा उनले पाँच क्षेत्रमा मुसलमान समुदायको प्रतिनिधित्वको व्याख्या गरेका छन्।

"प्रस्तावित क्षेत्र नं २ (झापा, मोरङ, सुनसरी) मा बसोबास गर्ने एकलाख २३ हजार नौसय ६८ मुसलमानहरूमध्ये समानुपातिक रुपमा भाग लिन पाउने व्यवस्था हुने हो भने एकजनाले राष्ट्रिय विधायिकामा सहभागी हुने अवसर पाउँछन्। तर, एक मत एक उम्मेदवारको सिद्धान्तमा सम्पन्न भएको २०५६ सालको संसदीय निर्वाचनमा त्यस क्षेत्रबाट एकजना पनि मुसलमान संसदमा आउन सकेनन्। यस्तै क्षेत्र नं ३ (ससरी, सिरहा, धनुषा, महोत्तरी, र्सलाही) का दुई लाख ६८ हजार नौसय ९७ जना मुसलमानहरूले विधायिकामा एकजना पनि प्रतिनिधि पठाउन सकेनन्। जबकि समानुपातिक हिसाबमा प्रतिनिधित्व गराउने पद्धति हुने हो भने उनीहरूले दुई जना प्रतिनिधि पठाउने अधिकार पाउँछन्। क्षेत्र नं ७ (रौतहट, बारा, पर्सा, चितवन) का दुई लाख ६१ हजार चारसय ७८ जना मुसलमानहरूले विधायिकामा दुई जना प्रतिनिधि पठाउन सफल भएका थिए। समानुपातिक हिसाबमा यो संख्या त्यति नै हुनुपर्ने थियो। क्षेत्र नं १० (नवलपरासी, रुपन्देही, कपिलवस्तु) मा बसोबास गर्ने एकलाख ७८ हजार चारसय ६२ जना मुसलमानहरूले विधायिकामा समानुपातिक हिसाबमा दुई जना प्रतिनिधि पठाउन पाउने हैसियत राखेपनि एकजना प्रतिनिधि पनि पठाउन सकेनन्। क्षेत्र नं. १४ (दाङ, बाँके, बर्दिया, कैलाली, कञ्चनपुर) बाट जनसंख्याको हिसाबले समानुपातिक रुपमा एकजना प्रतिनिधि पठाउन पाउनु पर्नेमा संसदको उक्त निर्वाचनले दुई जना मुसलमानलाई प्रतिनिधिसभामा निर्वाचित गरेको थियो।[२२] समावेशी आधारमा

---

[२२] कृष्ण खनाल, *राज्यको पुनर्संरचना एक प्रस्ताव,* (प्रकाशक) नेपाल समसामयिक अध्ययन केन्द्र (NCCS), सानेपा, ललितपुर, पृ. ४८-५२।

समानुपातिक पद्धति अपनाउँदा प्रतिनिधिसभामा आठ जना मुसलमानहरूको प्रतिनिधित्व हुनुपर्नेमा २०५६ सालमा चार जना मात्र प्रतिनिधिसभामा पुग्न सफल भए।

निष्कर्ष

समग्रमा हेर्दा मधेसी नेतृत्वले यस भूभागका विभिन्न जात, जाति, धर्म, परम्परा भएका मानिसहरूलाई कसरी सँगै लिएर अघि बढ्छन् त्यसैमा उनीहरूको पहिचान र आन्दोलनको सफलता निर्भर हुन्छ। त्यसैगरि नेपाली राज्यले जनजातिहरूले उठाएको आवाजलाई कसरी लिन्छ त्यसमा पनि यो आन्दोलनको उपलब्धी वा देशको भविष्य निर्भर रहने गर्छ। मधेस भित्रका तमाम समस्याहरूलाई केलाउनु आवश्यक छ र यस आन्दोलनमा आवद्ध हुन नसकेका कतिपय समुदायलाई आन्दोलनमा सहभागी हुने वातावरणको सृजना गर्नु अत्यावश्यक छ। राष्ट्रियरूपमा जातीय, भाषिक, क्षेत्रीय वा सांस्कृतिक आवाज उठिरहेका वेला सबै समुदायको आवाजको प्रतिनिधित्व हुन नसक्नु भनेको उक्त समुदाय तथा देशको दुर्भाग्य हुन सक्छ। सामुहिक रूपमा उठ्ने आवाजले राज्य, सरकार वा नीति-निर्माण गर्नेहरूलाई जति दवाद दिन सक्छ त्यति दवाव छुट्टाछुट्टै गरिने आन्दोलनले दिन सक्दैन।

अझ त्यसमाथि मुसलमानलाई हिन्दू समाजको आँखाले हेर्ने प्रवृत्तिले गर्दा भोलिका दिनमा मुसलमानहरूले मात्र उठाएको आवाजलाई धार्मिक रङ्ग दिन सक्ने सम्भावना हुन्छ। त्यसैले मधेस आन्दोलनसँगै मुसलमानहरूको आन्दोलन पनि अगाडि आउनु पर्छ र उनीहरूको नेतृत्व पनि अगाडि आउनु पर्छ यसले उनीहरूलाई उनीहरूको हक अधिकार का विषयमा राज्यसँग वार्ता गर्न वा राज्यलाई दवाव दिन सजिलो हुन्छ।

मधेसका विभिन्न जिल्लामा बसोबास गर्ने मुस्लिम समुदाय, दलित, जनजातिबारे मधेसी आन्दोलनले सकारात्मक परिणाम दिन नसक्नु नेतृत्वकै कमजोरी देखिन्छ। कुनै पनि संघ संस्था वा पार्टीहरूले मुसलमानलाई नेतृत्वमा लैजाने कुरालाई आफ्नो प्रमुख एजेण्डा बनाएको पाइँदैन र राज्यमा उनीहरूको समान सहभागिताको विषयमा बोलिँदैन।

विगतको दशकमा मधेसी आन्दोलनले केही गति लिएपनि त्यसलाई एककाकार गर्न भने सकेको छैन। मधेसका दलित, जनजातिहरूले आफ्ना हक, अधिकार खोजेका छन्। राज्यसँग अधिकार माग्न थालेका छन्। समावेशी राज्यको ढाँचाबारे छलफल र बहसहरूमा सहभागी हुन थालेका छन्। विगत दशकको राजनीतिक खुकुलोपनका कारण यस्ता समूह र जाति, जनजातिहरू अहिले राज्यसँग केही माग्न सक्ने भएका छन्। तर मधेसलाई राम्रो बनाउँछौं भनेर लागेकाहरूले चलाएका मधेसी आन्दोलनमा भने कोही पनि मुसलमान सहभागी छैनन्। बरु नेपाली काङ्ग्रेस, नेकपा एमाले, राष्ट्रिय प्रजातन्त्र पार्टीको नेतृत्वमा केही मुसलमानहरू पुगेका

छन्। मधेसी आन्दोलनको वकालत गर्ने सद्भावना पार्टीमा पनि मुसलमानले नेतृत्वदायी भूमिका खेल्न पाएको छैन। वास्तवमा हिन्दूहरूको बाहुल्यता रहेको मधेसी आन्दोलनमा कतिपय हिन्दू समुदायकै मानिसहरू त पीडित भैरहेका छन् भने अल्पसंख्यक मुसलमानहरूको सहभागिताबारे छलफल र बहस हुने कुरै भएन।

त्यसैले अब मधेसी आन्दोलनमा लागेकाहरूले पहिलो त मधेस र मधेसीको स्पष्ट परिभाषाको खोजी गरेर त्यहाँ रहेका आदिवासी जनजाति र धार्मिक अल्पसंख्यकहरूबारे स्पष्ट धारणा राज्य समक्ष पेश गर्नुपर्ने बेला आएको छ। राज्य पुनर्संरचना गर्दा कसरी गर्ने, सहभागितको प्रश्नमा के गर्ने, पहाडतिरबाट बसाइ झरेका र हाल मधेसमा नै बसोबास गरेकाहरूको हकमा कस्तो नीति लिने जस्ता विषयमा आत्मकेन्द्रित भएर होइन, राज्यलाई पनि सहयोग पुग्ने किसिमले एउटा प्रष्ट मोडेल दिन सक्नुपर्छ। अनि त्यही मोडेलभित्र मुसलमान, थारु, धिमाल, गनगाई, खत्वे, हल्खोर, डोम लगायत सबैको समस्या र सम्बन्धलाई गाँस्न सक्नुपर्छ।

तालिका -१ मधेसी जात, दलित र जनजातिहरुः

मधेसी जात					
		११. हजाम/ठाकुरः	९८१६९	२२. बरैः	३५४३४
१. यादवः	८९५४२३	१२. कानुः	९५८२६	२३. कहरः	३४५३१
२. तेलीः	३०४५३६	१३. सुँडीः	८९८४६	२४. लोधाः	२४७४८
३. कोइरीः	२५१२७४	१४. लोहारः	८२६३७	२५. राजभारः	२४२६३
४. कुर्मी	२१२८४२	१५. नुनियाः	६६८७३	२६. बिन/बिन्डः	१८७२०
५. धानुकः	१८८१५०	१६. कुम्हरः	५४४१३	२७. भेडियार/गडेरीः	१७७२९
६. केवटः	१३६९५३	१७. हलुवाईः	५०५८३	२८. मालीः	११३९०
७. बाहुनः	१३४४९६	१८. राजपूतः	४८४५४	२९. कमरः	८७६१
८. बनियाः	१२६९७१	१९. कायस्थः	४६०७१	३०. धुनियाः	१२३१
९. मलाहः	११५९८६	२०. बडहीः	४५९७५		
१०. कलवारः	११५६०६	२१. मारवाडीः	४३९७१		

मधेसी दलित					
		४. सोनारः	१४५०८८	८. बांतरः	३५३९
१. चमार/हरिजनः	२६९६६१	५. तत्माः	७६५१२	९. चिदिमारः	१२२९६
२. मुसहरः	१७२४३४	६. खत्वेः	७४९७२	१०. डोमः	९८३१
३. दुसाध/पासवानः	१५८५२५	७. धोबीः	७३४१३	११. हल्खोरः	३६२१

मधेसी जनजाति		६.गनगाईः	३१३१८	११.मेचेः	३७६३
१.थारुः	१५३३८७९	७.धिमालः	१९५३७	१२.किसानः	२८७
२.मुसलमानः	९७१०५६	८.ताजपुरियाः	१३२५०	१३.कोचेः	१४२९
३.राजवंशीः	९५८१२१	९.बङ्गालीः	९८६०	१४.कुसुबाडियाः	५५२
४.सन्थाल/सतारः	४२६९८	१०.पञ्जाबी/सिखः	३०५४	१५.मुन्डाः	६६०
५.ढागर/झाँगरः	४२७६४				

तालिका -२ मधेसका २० जिल्लामा रहेका मुसलमानहरूको संख्या

१.झापा	१९३६७	८ सर्लाही	४७३६४	१५.कपिलबस्तु	८७५८३
२.मोरङ	३७०८१	९.रौतहट	१०६१११	१६.दाङ	४६१०
३.सुनसरी	६९१८७	१०.बारा	७५,०५१	१७.बाँके	७३२५४
४.सप्तरी	४७६१०	११.पर्सा	७६५६७	१८.बर्दिया	१०६७१
५.सिराह	४०९२६	१२.चितवन	३६३६	१९.कैलाली	३४१३
६.धनुषा:	५६,१२४	१३.नवलपरासीः	२१७२२	२०.कञ्चनपुरः	३८६
७.महोत्तरी	७४,७८३	१४.रुपन्देही	६१५६३		

स्रोतः जन गणना, २०५८, केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग

(मधेसका २० जिल्लाको जम्मा जनसंख्या एक करोड ११ लाख ५४ हजार ८ सय ६९ जना मध्ये मुसलमानहरूको संख्या ९ लाख ७१ जार ५६ रहेको छ। जसमा मुलुकका अन्य जिल्लाहरूमा बसोबास गर्ने ३२,१२१ जना मुसलमान र पहाडे जनजाति अन्तर्गत राखिएका ४,८९३ जना चुरौटेहरूलाई समावेश गरिएको छैन। तसर्थ यी तिनैथरिलाई जोड्ने हो भने मुसलमानहरूको संख्या दशलाख ८ हजार ७० जना पुग्छ।)

सन्दर्भ सामग्री

खनाल, कृष्ण, *राज्यको पुनर्संरचना एक प्रस्ताव,* नेपाल समसामयिक अध्ययन केन्द्र, मे २००४।

गुप्ता, जयप्रकाश, (सम्पादन) *नेपाली मधेसीका समस्या चार विचार,* मधेसी मानव अधिकार संरक्षण केन्द्र, २०६०।

गेग, एच्. फ्रेडेरिक, *रिजनलिजम् एण्ड नेशननल युनिटी इन् नेपाल,* द युनिभर्सिटी अफ क्यालिफोर्निया प्रेस, बर्कले एण्ड लस एञ्जेलस, क्यालिफोर्निया, यु. एस्. ए., १९७५।

चन्द्रकिशोर झा, (सम्पादक), आर. के. महतो, *तराई मासिक खबरपत्रिका,* वर्ष एक अङ्क ५-६ (संयुक्ताङ्क) असोज-कार्त्तिक, २०६१।

नेपालका मधेसी समुदायको राष्ट्रिय अवधारणापत्र, मधेसी एकता कार्यदलद्वारा मस्यौदा भई मधेसी राष्ट्रिय मूल तयारी समितिद्वारा अनुमोदित भई सार्वजनिक छलफलको लागि प्रस्तुत, २०६०।

मियाँ, रहमतुल्लाह, अल-हेरा एजुकेशन सोसाइटी नेपाल, *मधुर सन्देश मासिक,* वर्ष ९ अङ्क दुई, आश्विन २०६१।

सिंह, अमरेश कुमार, *रिस्ट्रक्चरिङ्ग अफ नेपाली स्टेटः* अ मधेसी पर्सपेक्टिभ, नेपाल समसामयिक अध्ययन केन्द्र, अक्टोबर २००४।

सिद्धिका, समिमा, *मुस्लिम्स अफ नेपाल,* गजल सिद्धिका, १९९३।

आदिवासी किराँत राईका विविध संस्कारहरू

खगेन्द्रबहादुर राई

भूमिका

राष्ट्रिय जनगणना २०५८ को तथ्याङ्क अनुसार नेपालमा विभिन्न १०३ जातजातिहरूको बसोबास रहेको छ। यी १०३ जातजातिहरूमा ५९ जातजातिहरू नेपालका आदिवासी/जनजाति वर्गमा पर्दछन्। बहुसंख्यक (३७%) यिनै आदिवासी/जनजातिहरूमामाझ बहुभाषा, बहुधर्म, बहुसंस्कृति तथा बहुपरम्परागत प्रचलनहरू रहेको पाईन्छ। यिनै विविध धर्म, भाषा, सँस्कृतिको छुट्टा-छुट्टै पहिचानको आधारमा नै श्री ५ को सरकारले आदिवासी/जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन, २०५८ द्वारा नेपालका ५९ जातजातिहरूलाई नेपालका आदिवासी/जनजाति भनी मान्यता दिएको छ।[1]

राष्ट्रिय जनगणना २०५८ को तथ्याङ्कले देखाए अनुसार विभिन्न जातजातिहरू मध्ये यी ५९ आदिवासी/ जनजातिहरू नै वास्तवमा नेपालका सँस्कृतिका प्रमुख धरोहर हुन्। देशको कुल जनसंख्याको ३७% प्रतिशत संख्या ओगटेका यी ५९ आदिवासी/जनजातिहरू धार्मिक, भाषिक तथा साँस्कृतिक रूपले धनी भएपनि आर्थिक, राजनैतिक वा सामाजिक रूपले राज्यको राष्ट्रिय नीति-नियम तथा परिवेशमा समाहित हुन सकेका छैनन्। यसरी समाहित हुन नसकेका जातजातिहरूको हितका लागि काम गर्नु पर्ने दायित्व राज्यको भएपनि त्यस तर्फ कुनै ठोस कार्य तथा योजना बनेको छैन र केही मात्रमा बनेकै भए पनि कार्यान्वयन पक्षमा ध्यान दिन सकिएको छैन।

आदिवासी किराँत राईहरूको सांस्कृतिक झलक

आदिवासी/जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन २०५८ को दफा २ को अनुसूचीमा पर्ने ५९ आदिवासी/जातजातिहरूको सूचीको ४२ औं र राष्ट्रिय जनगणना २०५८ को तथ्याङ्क अनुसार जनसंख्याको आधारमा १० औं क्रममा पर्ने आदिवासी/जनजातिहरू मध्येको एक जात राई पनि हो। अर्थात् राष्ट्रिय जनगणना २०५८ को तथ्याङ्क अनुसार राईहरूको कूल जनसंख्या

---

[1] आदिवासी र जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन, २०५८, पृष्ठ १८० आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन, २०५८ले नेपालका आदिवासी जनजाति भनि मान्यता दिएका विभिन्न जात जातिहरूमा ऐनको दफा २ को खण्ड (क) सँग सम्बन्धित अनुसूचीको तालिकामा सम्पूर्ण आदिवासी जनजातिहरूको विवरण दिइएको छ।

६,३५,१५१ रहेको छ।[२] राई जातभित्र विभिन्न थरहरू हुन्छन् भने ती थरभित्र पनि विभिन्न उपथर (सामे) र उपथरभित्र विभिन्न उपसमूह (पाछा) हरू हुने गर्दछन्। यस्ता थर भित्रका उपथर (सामे), उपसमूह (पाछा) हरू प्रत्येक थरका राईहरूमा छुट्टा-छुट्टै हुने गर्दछ। जस्तैः- साम्पाङ्ग थरका राईलाई जातीय परिचयको आधारमा निम्नानुसार हेर्न सकिन्छः-

जात- किराँत राई

- थर (जाति) साम्पाङ्ग (राना साम्पाङ्ग, पालु साम्पाङ्ग, फालीसाम्पाङ्ग) आदि।
- उपथर (सामे)- बुक्छापा बुङखामा
- उपसमुह (पाछा) तोरिहाङ्ग, तोमीहाङ्ग बाह्रमुखी आदि।
- गोत्र- ल्हासागोत्र
- काय- निर्मलकाय
- बेद- थुतुरीवेद (मुन्धुम)
- भाषा- किराँत राई साम्पाङ्ग गुङ (भोटबर्मेली परिवार)
- धर्म- पित्रीधर्म (प्राकृतिक धर्मावलम्बी) आदि।

यसरी किराँत राई विच हुने प्रत्येक थर (जाति) मा यस्तै प्रकारले आ-आफ्नै छुट्टा-छुट्टै उपथर (सामे), उपसमूह (पाछा) जस्ता आ-आफ्नै प्रकारको परिचयात्मक खण्डहरू हुने गर्दछन्। यस्ता किराँत राई भित्रका प्रत्येक थरभित्र आ-आफ्नै भाषा संस्कृतिहरू पनि हुने गर्दछ। यसरी आफ्ना छुट्टा-छुट्टै धर्म, भाषा, संस्कृतिकै आधारमा अहिले आएर कतिपय राईहरूले आफूहरू राई नभएको र राई पद्वी हो जातजाति होइन भन्ने गरेका छन्। हाल सम्म नेपालमा बसोबास गर्ने किराँत राईभित्र जम्मा २८ थरहरू रहेको पाईन्छ जुन यस प्रकार छन्- आठपहरिया, कुलुङ्ग, कोयु/कोयी, खालिङ्ग, चाम्लीङ्ग, चुक्वा/पोहिङ, छिन्ताङ, चिलिङ, जेरुङ, तिलुङ, थुलुङ्ग, दुङमाली, दुमी, नाछिरिङ्ग, पुमा, फाङदुवाली, वान्तावा, बाहिङ, बुङलावा बेलहारिया, मुगाली, मेवाहाङ, याक्थुङ, थाम्फु, लोहरूङ, बाम्बुले, साम्पाङ्ग र सोताङ छन्।[३]

अहिलेसम्म नेपालका विभिन्न भागहरूमा छरिएर रहेका किराँत राई जातका यी २८ थरका राईहरूका आ-आफ्नै धर्म, भाषा, संस्कृति तथा परम्पराहरू रहेका छन्। वास्तवमा किराँत राईहरूमा रहेको प्रमुख विशेषता भनेकै बहुभाषा संस्कृति तथा परम्पराको विविधतामा एकता रहनु हो। विविध प्रकारको धर्म, भाषा तथा संस्कृति हुँदा हुँदै पनि बसाई सराई, अन्य जाति तथा धर्मको प्रभाव आधुनिकतावादी धारणाका कारणले गर्दा कतिपय सांस्कृतिक सम्पत्तीहरू लोप हुँदै

[२] Population Census 2001, National Report, Page 72

[३] खगेन्द्र बहादुर राई, *किराँत खम्बु साम्पाङ्ग राई संक्षिप्त परिचय,* २०६२ पृष्ठ ३ र ४

जातीय अस्तित्व खतरामा पर्ने हुन्छ र पर्दै गएको पनि पाइन्छ। केही वर्ष अगाडिसम्म किराँत राई मध्येकै एक चुक्वा/पोहिङ थरका राई भाषा संस्कृति थियो तर हाल आएर सो प्राय लोप भइसकेको छ। यसरी धर्म, भाषा संस्कृति लोप हुनुमा अज्ञानता, अशिक्षा, बसाइ-सराई, विदेशी प्रभाव वा अन्य जातीय प्रभावले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको हुन्छ। नेपालको पूर्वी क्षेत्रको विशेषगरी खोटाङ्ग, भोजपुर, धनकुटा, ओखलढुङ्गा, संखुवासभा र सोलुखुम्बु जिल्लाहरूलाई किराँत राईहरूको प्रमुख तथा मूल थलोको रूपमा लिइन्छ। भौगोलिक दृष्टिले सानो भू-भाग तर धर्म, भाषा संस्कृतिले आधिक घनत्व रहेको किराँत राईहरूको बसोबास क्षेत्रमा एक समुदायको प्रभाव अर्को समुदायमा सजिलै पर्ने देखिन्छ। यस्तो अवस्थामा एक जातको जातीय प्रभुत्व कायम रहने तथा एक जातिले आफ्नो परम्पराको सट्टा अर्को परम्परा ग्रहण गर्नु पर्ने वाध्यात्मक अवस्थाको पनि सृजना हुनेगर्छ। यिनै कारणले गर्दा किराँत राईहरूमा रहेको बहुधर्म, भाषा संस्कृतिहरू लोप हुने खतरा बढ्दोछ।

धर्म

किराँत राईहरू परम्परागत रूपमा नै प्रकृतिलाई मान्ने धर्मावलम्बी हुन्। यिनीहरूले डाँडा-काँडा, खोला-नाला, वन, भीरपहरा जस्ता प्रकृतिहरूको पूजा गर्ने कार्यहरू गर्दछन्। अधिकांश राईहरूले उनीहरूको प्रमुख भगवान तथा आफ्नो भित्री देवताका रूपमा आफ्नै घरभित्र रहेको ढुङ्गाको तीन चुल्होलाई लिने गर्दछन्। 'तीन चुल्हो'लाई बहुभाषी राईहरूले आ-आफ्नै परम्परा अनुसार विविध नामले पुकार्ने गर्दछन्। जस्तै- किराँत साम्पाङ्ग राईले यी तीन चुल्होलाई "कुइमालुङ्ग, थुइमालुङ्ग र छेकुमालुङ्ग" नामले पुकार्छन्।

यस्तै अन्य थरका राईहरूले आ-आफ्नै प्रकारको नामले पुकार्ने गर्दछन्। किराँत राईहरूले पूर्वेदेउ, भोटेदेउ, सापदेउ, सिकारी देवी, भिमसेन आदि देवदेवीहरूलाई पनि पूजा गर्ने गर्दछन्। किराँत राईहरूमा हरेक नयाँ अन्नवाली पाकेपछि आफ्ना आरध्यदेव तीन चुल्होमा नचढाई खानु हुँदैन भन्ने धार्मिक मान्यता छ। साथै वर्षमा दुई पटक (उँधौली र उभौली) यी तीन चुल्होलाई पित्रीको रुपमा पूजा गर्ने गर्दछन्।

यसरी प्रकृतिमाथि नै विश्वास गरी प्रकृतिको पूजा गर्ने राईहरूमा धार्मिक कार्य सम्पन्न गर्नका लागि प्रायः तीन प्रकारको धामी/विजुवा (पुरेत) हुने गर्दछ। जसलाई राईका विभिन्न थर (जाति) ले आ-आफ्नै भाषाबाट फरक-फरक नाम दिने गर्दछन्। उदाहरणको रूपमा धामी/विजुवालाई किराँत साम्पाङ्ग राईले काउले कुवी, नागरे कुवी र साकेवा कुवी भन्दछन्।[४]

---

[४] अन्य जानकारीका निम्ति खगेन्द्र बहादुर राई (साम्पाङ्ग) किराँत खम्बु साम्पाङ्ग राई, संक्षिप्त परिचय, २०६२ पृष्ठ १२६

यस्ता कुवीहरूले गर्ने धार्मिक कार्यहरू फरक-फरक हुन्छन् भने सबैले एकै प्रकारका धार्मिक कार्यहरू सम्पन्न पनि गर्दैनन्। यसरी प्रत्येक फरक-फरक थरका राईहरूको धार्मिक पुजारीहरूले आ-आफ्नै प्रकारको भाषागत नाम भएका धार्मिक कार्यहरू सम्पन्न गर्ने गर्दछन्।

पृथ्वीनारायण शाहले राज्य एकीकरण गरेपछि प्रकृतिमाथि नै पूर्ण रूपमा विश्वास गर्ने प्रकृतिपूजक राईहरूलाई विस्तारै हिन्दूधर्म, संस्कृति मान्नका वाध्य पारियो। एक धर्म, एक भाषा, एक राष्ट्रको नीति लादिए पछि कतिपय राईहरूले आफूहरू हिन्दूधर्मावलम्वी भएको दावी गर्ने गर्दछन्। विभिन्न व्यक्तिहरूको अध्ययनले पनि राईहरू हिन्दूधर्मावलम्वी होइन भन्ने कुरा प्रष्टसँग देखाएको छ।[५] टंक बहादुर चाम्लीङ राई (२०५८) ले का अनुसार राईहरूको घरमा चम्का (तीनवटा चुच्चो ढुङ्गा भएको) चुल्होलाई पनि कूल देवताका प्रतिक मानिन्छ र यो चुल्होलाई अन्य जातिले छुन हुँदैन। चम्काको तीन चुच्चे ढुङ्गाहरू प्रत्येकले एक एकवटा देवताको प्रतिनिधित्व गरेको ठानिन्छ। यस्तै गरी तीन चुल्होको बारेमा खड्ग विक्रम चाम्लिङले सुम्निमा पुस्तकमा लेख्नु हुन्छ, "चुलोको दुई ढुङ्गा सुम्निमा र पारूहाङको प्रतिक मानिन्छ र चुलोको तेश्रो ढुङ्गो घरको मूल पितृको नाउमा राखिएको हुन्छ। यसरी तीन ढङ्गाको चुलो स्थापना गरी घरको पितृ गर्ने मूल मानिसको मिचिलिङबाट वर्षा दुइपटक उँधौली र उँभौली पितृ गर्ने चलन बसेको छ। प्राय धेरै जसो किराँतहरूमा यो प्रथा हालसम्म पनि चलिआएको पाइन्छ।"[६]

किराँत राईहरू सदियौं कालदेखि प्रकृतिपूजक भएर आफ्नो सम्पूर्ण कार्य गर्दै आएकोमा राज्य पक्षकै उपेक्षा र हिन्दूकरणको दवावले कतिपय राईहरूले आफ्नो परम्परामा आंशिक वा पूर्ण परिवर्तन गरेको पनि देखिएको छ। यस्तो अवस्थामा एकातिर राज्यपक्षको उपेक्षा, अर्कोतिर विभिन्न स्वदेशी तथा विदेशी धर्मको बढ्दो प्रभावका कारण परम्परागत रूपमा आफ्नो वास्तविक धर्म, भाषा तथा संस्कृति बचाउन ठूलै चुनौतीको सामना गर्नु पर्ने देखिन्छ।

भाषा

किराँत राईहरूमा रहेको अर्को प्रमुख विषेशता भनेको भाषामा विविधता हुनु हो। राई समुदायमा रहेका विभिन्न थर (जाति) अनुसार आ-आफ्नै छुट्टै भाषा रहेको हुन्छ। नेपालमा जीवित रहेका राईहरूको छुट्टा छुट्टै भाषाको संख्या २८ वटा रहेको छ। राई भन्नेहरूमा अनेक स साना अलग-अलग भाषा बोल्ने र अलग-अलग चालचलन भएको धेरै बथान हुन्छन्[७] भनी उल्लेख गरिएको

---

[५] लिम्बूका संपृति र निति समूह गोर्खा शासनको देन, डा. रमेश ढुङ्गेल, *हिमाल खबर पत्रिका,* २०६२ फागुन १६-२९, वर्ष १५, अङ्क २२ पूर्णाङ्क १६६ तथा टंक बहादुर राई, *किराँतभूमि र किराँत जनजीवन* (२०५८)

[६] खड्ग विक्रम चाम्लीङ राई, *सुम्निमा* (किराँत लोक कथा), २०५३, पृष्ठ ५५

[७] डोर बहादुर विष्ट, *सबै जातको फूलबारी,* सातौं संस्करण, २०५५ पृष्ठ २३

छ। यसै गरी टंक बहादुर राईका अनुसार चाम्लीङहरूको आफ्नो अलग कसैसँग नमिल्ने अरूभन्दा फरक भाषा छ आफ्नै प्रकारको अलग संस्कृति छ, यस्तै खालिङ, वादिङ, साम्पाङ, लोहरूङ, आठपहरिया, याक्खा, मेवाहाङ, उर्बुं चौरासे, दुमी आदिलाई अलग-अलग भाषा, संस्कृति र भूमि छ।[८] वास्तवमा राईहरूमा स्थानीयरूपमा असिमीत भिन्नताहरू पाइन्छन्। यिनीहरू नेपालका तिब्बत बर्मेली भाषा बोल्नेहरूमध्येको एक अद्वीतीय संस्कार, भाषा तथा परम्परा भएका जातिहरू हुन्। राईहरू एक अर्कामा घनिष्ठता भए पनि एक आपसमा बुझ्न नसकिने छुट्टा-छुट्टै भाषा बोल्ने स्थानीय थुप्रै समुदायमा बाँडिएका हुन्छन। भाषिक दृष्टिकोणले धेरै किसिमका राई भाषाहरूको भिन्नता र तिनीहरू एक आपसमा बुझ्न नसकिने कुरा पक्का भएकोले हामीले तिनलाई भाषिकाहरू होइन कि राई भाषाहरू ठान्नुपर्दछन।[९] यसरी स्वदेशी तथा विदेशीहरूको अध्ययनले पनि राईहरूमा धेरै भाषा हुन्छन् र ती भाषाहरू भाषिका (एक अर्काबाट छुटेको) नभै पूर्णत छुट्टा-छुट्टै भाषा नै हो भन्ने तथ्य प्रमाणित भैसकेको छ। देश भित्रकै कतिपय व्यक्तिहरूले राईहरूका यस्ता भाषाहरूलाई भाषा नभनी भाषि तथा भाषिका भन्ने गरेको पनि पाइन्छ तर त्यो वास्तविकता होइन किनकी एकअर्कोबाट छुटेर गएका भनिएका यस्ता भाषिकाहरू एक अर्कासँग अधिकमात्रामा मिल्नु पर्नेमा राईहरूमा रहेका यस्ता भाषाहरू एक अर्कामा अधिक मात्रमा नमिल्ने हुन्छन्। यी किराँत राई जात भित्र प्रत्येक थरभित्र आ-आफ्नो पहिचानको भाषालाई भाषिका भन्नु अज्ञानता ठहरिनेछ, तसर्थ यिनीहरू भाषिका होइन भाषा नै हो। वास्तवमा अबका दिनहरूमा यस्ता बहुभाषाको अस्तित्व बोकेका तर राज्यबाट उपेक्षित यस्ता अमूल्य सांस्कृतिक सम्पत्तीहरूको पहिचान गर्न र संरक्षण सम्बर्धन गर्न तर्फ लाग्न जरूरी छ। यसतर्फ ढिला भएमा लोपोन्मुख अवस्थाका भाषाहरू केही वर्षभित्र नै विलिन भएर जानेछन्।

जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारहरू

किराँत राईहरूमा बहुधर्म र बहुभाषा भए जस्तै संस्कृतिमा पनि विविधता रहेकोछ। राईहरू एउटा जाति होइनन् र भाषा, संस्कृति र सामाजिक संगठनको दृष्टिले भिन्नता देखिने जातिहरूको सामाजिक बनोटका अंशियार हुन्। यद्यपि विभिन्न स्थानीय समुहहरूले राई संस्कृतिका केही विषेशता अंगालेका छन् र आत्माचेतनामुक्त जाति समुदायको रुपमा रहेका छन् तापनि तिनीहरूमा सांस्कृतिक भिन्नता टट्कारो देखिन्छ।[१०] भाषा भिन्न भएका तथा भौगोलिक

---

[८] टंक बहादुर राई, *किराँतभूमी र किराँत जनजीवन,* २०५८, पृष्ठ ३८

[९] चार्ल्स मक्दौगलद्वारा लिखीत टंक बहादुर राईहरूद्वारा उद्दृत, *किराँत भूमी र किराँत जनजीवन,* २०५८ पृष्ठ १ र ३

[१०] टंक बहादुर राई, *किराँतभूमी र किराँत जनजीवन,* २०५८ पृष्ठ ३०

(बसोबासको) क्षेत्र अलग भएका राईहरूविच सांस्कृतिक भिन्नता पनि टट्कारो रूपमा देखिन्छ। यसरी विभिन्न संस्कृतिहरू समेतका धनी यी किराँत राई समुदायमा जन्मदेखि मृत्यु सम्मका प्रायः आ-आफ्नै संस्कारहरू हुने गर्दछन। वालवालिकाको नाम राख्दा जन्मेको ३-५ दिन (छोरी भए), ५-११ दिन (छोरा भए) मा सुतक चोख्याई आफ्नै घरको पुर्खा वा आफ्नै जातीय पुरेत (कुवी, नँछ) द्वारा वालवालिकाको नाम राख्ने गरिन्छ। यस्तै भातखुवाई (चायमा) सम्बन्धमा पनि ३-५ महिनामा (छोरी भए), ४-६ महिनामा (छोरा भए) आ-आफ्नै प्रकारले गर्ने गरिन्छ। विवाह सम्बन्धमा राईहरूमा मागी विवाह, चोरी (प्रेम) विवाह जस्ता विवाह प्रचलनमा छन् तर विवाह गर्दा गरिने विभिन्न रितीका कुराहरू भने प्रत्येक थरका राईको आ-आफ्नै प्रकारको हुने गर्दछ। यस्तैगरी मृत्यु संस्कारको संबन्धमा हेर्ने हो भने पनि राईहरूमा बेग्लाबेग्लै प्रचलनहरू पाइन्छ। जस्तो किराँत साम्पाङ्ग राईहरूमा कसैको मृत्यु पछि अन्तिम काजक्रियाको कार्य १-२ महिना भित्र सम्पन्न गर्नुपर्दछ र मृतकको सन्तानले ५ छाक सम्म नुनतेल, माछा मासु बार्नु पर्दछ। त्यसैले साम्पाङ्ग एकै हाडनातालाई पाँचछाकेभाई भनिन्छ।[११] सबै राईहरूमा सोही प्रकारको संस्कार भने हुदैन। कोयु/कोयी थरका राईहरूमा कसैको मृत्यु भएकै दिनमा मृत्यु संस्कार सम्पन्न गर्ने गरिन्छ भने मृतकको नाममा हाडनातामा जुठो (नून, तेल, माछा मासु) बार्ने प्रचलन छैन। यस प्रकारले विविध संस्कृति रहेको राई समुदायभित्र मृत्यु संस्कार सम्बन्धमा कतै १३ छाक, त कतै पाँच छाक बार्ने चलन पाइन्छ। कतै एक छाक मात्र बार्ने गरिन्छ भने कुनै राईहरूमा जुठो नै नबार्ने परम्पराहरू रहेको पाइन्छ। धर्म संस्कारको सम्बन्धमा पनि राईहरूमा थरै पिच्छे अलग-अलग परम्परा पाइन्छ। अधिकांश राईहरूको घरभित्र तीन ढुङ्गाको चुल्हो राखिएको हुन्छ जस्लाई आफ्ना आदिम पुर्खा भगवान मानी धेरै राईहरूले पुज्ने गर्दछन्, जुन चुल्होलाई अन्य जातिले छुनु हुँदैन भन्ने धार्मिक विश्वास पनि रहेको छ। तर कतिपय राईहरूले त्यस्ता तीन चुल्होलाई आफ्ना पित्री र पुर्खा तथा भगवान नमान्ने गरेको पनि पाइन्छ। उदाहरणका लागि वाम्बुले/बाम्बुले थरका राईहरूलाई लिन सकिन्छ। यिनीहरूको घरमा यस्ता तीन चुल्हो भए पनि आफ्नो आदिम पुर्खाको रुपमा मानेर यी थरका राईहरूले पुजा/श्रद्धा गर्दैनन्। यसको साटो घरबाहिरै अर्कै प्रकारले गाडिएको काठको खम्बालाई पित्रीको रुपमा पुज्ने गर्दछन्। यिनै तथ्यहरूलाई केलाउँदा नै राईहरूमा धर्मसंस्कारहरूका छुट्टा-छुट्टै र फरक प्रकृतिका परम्पराहरू रहेको प्रष्ट हुन्छ।

यसरी किराँत राई भित्र हुने विभिन्न थरहरू (२८ वटा)ले आफैमा विविध भर्म, भाषा तथा संस्कृतिहरू बोकेका हुन्छन्। विभिन्न धर्म, भाषा तथा संस्कृतिका धनी यी किराँत राईहरूमा यस्तो विविधताका वावजुद पनि निर्विवाद आपसी एकतामा रहनु अर्को महत्वपूर्ण विषेशता हो। यिनै विविधतापूर्ण एकतामा आवद्ध यी किराँत राईहरूको संस्कृति, भाषा तथा परम्परा नेपालकै अमुल्य

[११] किराँत खम्बु साम्पाङ्ग राई, संक्षिप्त परिचय, २०६२, पृष्ठ १२२

धरोहरहरू हुन्। जसको महत्वका विषयमा स्वयम् जातजाति र राज्य पक्ष सचेत हुँदै संरक्षणका लागि अग्रसर हुन जरूरीछ।

किराँत राईहरूका सांस्कृतिक संस्कारहरू लोप हुने कारणहरू

जातीय धर्म, भाषा तथा संस्कृतिलाई जोगाई राष्ट्रकोय सांस्कृतिक सम्पत्ति जोगाउनु राज्य पक्ष तथा समुदायको जिम्मेवारी र कर्तव्य पनि हो। विविध संस्कृतिहरूको रक्षा गर्ने जिम्मेवारीबाट राज्य भाग्न पाउँदैन। तर नेपालको सन्दर्भमा भने राज्यपक्ष यस्ता जिम्मेवारीबाट मात्र भागेन बरू एक धर्म (हिन्दू), एक भाषा (नेपाली) जस्ता नीति ल्याएर अन्य धर्म संस्कृति तथा भाषाहरूलाई लोप गराउन उद्दत रह्यो। धार्मिक, भाषिक तथा संस्कृतिलाई मेटाउने काम अगाडि बढाइयो भने बहुधर्म, बहुभाषा तथा बहुसंस्कृतिको धनि यी किराँत राईका विभिन्न थरहरूले पनि अज्ञानता र राज्य पक्षको दवावका कारण आफ्नो पुर्खाहरूले अपनाएको धर्म, भाषा तथा संस्कृतिको संरक्षण सम्बर्धन गर्ने आफ्नो कर्तव्यबाट विमुख हुँदै गए, त्यसैको परिणाम स्वरुप अहिले अधिकांश किराँत राईहरूमा रहेको बहुधर्म, बहुभाषा तथा संस्कृतिको परम्परा लोप भएर जाने अवस्थामा पुग्यो। बैरागी काईंलाले असुरक्षित कोटीमा ६ समूहका राई, असुरक्षित संकटग्रस्त राईहरूको कोटीमा ११ र मराणोन्मुख राईहरूको कोटीमा १५ लाई राख्नु भएकोछ।[१२] यसरी देशकै सम्पत्तिको रूपमा रहेका यी किराँत राईहरूको भाषाहरू लोप वा संकटमा पर्नु भनेकै एक जातीय अस्तित्व संकट आउनु मात्र नभएर देश भित्रकै महत्वपूर्ण सांस्कृतिक धरोहरको नाश हुने सम्भावना रहन्छ। वास्तवमा यस्तो गम्भीर विषयमा राज्य कहिल्यै गम्भीर हुन सकेन बरू राज्य एउटै धर्म, भाषा र भेषको नीति ल्याएर सबै जातजातिको आफ्नो पहिचानलाई मेट्नमा उद्दत रह्यो। विशेषगरी हिन्दूकरणको नीतिले देशका अमुल्य भाषा, परम्परा, धर्म-संस्कृति तथा भाषाहरूमा संकट देखा पर्न थाल्यो जसको प्रभाव किराँत राईहरूमा मात्र नदेखिएर अन्य जातजातिहरूमा समेत देखियो। देशमा रहेका आदिवासी किराँत राई समुहमा रहेको बहुधर्म, बहुभाषा तथा बहुसांस्कृतिक परम्परा हराउँदै जानु वा संकटग्रस्त हुनु मा निम्न कारणहरूले प्रमुख भूमिका खेलेको हुन्छ।

- राई तथा आदिवासी जनजातिहरूका धर्म, भाषा तथा संस्कृतिप्रति राज्यले देखाएको उपेक्षा।
- राष्ट्रलाई नै हिन्दूकरण गरी एकधर्म, एकभाषा तथा संस्कृतिमा समाहित गर्ने प्रयास।
- किराँत राई समुदाय अज्ञानता वा चेतनाको कमीका कारण आफ्नो धर्म, भाषा तथा संस्कृतिको संरक्षण सम्वर्धन गर्नमा अग्रसर नहुनु।

[१२] बैरागी काईंला, *बहा: जर्नल,* बर्ष २ अंक २, असार २०६२

- अन्य जातजातिहरूको धर्म, भाषा, संस्कृतिको प्रभावमा समाहित हुँदै जानु।
- केही मात्रामा पढेलेखेका शिक्षित राईहरूले किराँत संस्कारको संरक्षण तथा प्रवर्धनमा ध्यान नदिनु वा आर्थिक, सामाजिक वा राजनैतिक वाध्यताले अन्य धर्म, भाषा तथा संस्कृति तर्फ आकर्षित हुँदै जानु।
- आफ्नो धर्म, भाषा तथा संस्कृतिको महत्व स्वयम् राईहरूले बुझ्न नसक्नु, राज्य पक्षको नीति एकै धर्म (हिन्दू) भाषा तथा संस्कृति लाद्ने प्रकृतिको हुनु, कतिपय अवसर मौकाका लागि अन्य भाषा, संस्कृति

हुनत नेपाली संविधानले प्रदान गरेको मौलिक हक अन्तर्गत धारा १८ ले सांस्कृतिक तथा शिक्षा सम्बन्धी हक, धारा १९ ले धर्म सम्बन्धी हकको व्यवस्था गरेको पाइन्छ।[१३] संविधानमा नेपाल एक बहुजातीय, बहुभाषिक, प्रजातान्त्रिक, स्वतन्त्र, अविभाज्य, सार्वभौम सत्तासम्पन्न, हिन्दू, संवैधानिक राजतन्त्रात्मक अधिराज्य हो भनेर प्रष्ट लेखिएको छ। यसमा बहुजातीय, बहुभाषिक भनेर अन्य जातजातिलाई समावेश गर्ने प्रयास गरिएको भए पनि 'बहु धार्मिक' भने भनिएन। यसरी हेर्दा यो संविधान निर्माण गर्दा नै बहुधर्म, बहुभाषा तथा बहुसंस्कृतिका धनी नेपालका आदिवासीहरू लगायत किराँत राईहरूलाई कपटपूर्ण तरीकाले हिन्दूकरण गर्न खोजिएको देखिन्छ।

संरक्षणका प्रयास

राज्यपक्षको दवाव र उपेक्षाका बावजुद आफ्नो धर्म, भाषा तथा संस्कृतिको संरक्षण र सम्वर्धनका लागि किराँतहरूले उल्लेख्य योगदानहरू पुऱ्याइरहेका छन्। जस्तै वि.स. २०१८ सालको जनगणनामा राई भाषा बोल्नेहरूको संख्या २,४०,००० देखाइएको थियो। ती मध्ये धेरैजसो माझ किराँत अर्थात् ओखलढुङ्गा, सोलुखुम्बु, भोजपुर, खोटाङ, धनकुटा, संखुवासभा, तेह्रथुम र उदयपुरमा देखिए। यहीबाट पनि माझ किराँतका राईहरूमा आफ्नै भाषा प्रतिको मोह बढी थियो भन्ने थाहा लाग्छ। जहाँ भाषा जीवित रहन्छ, संस्कृति जीवित रहन्छ र मानवीय अस्तित्व जीवित रहन्छ। यही मानवीय अस्तित्व जोगाउने चुनौती प्रत्येक जातिहरूमा आइपरेको छ भने यसलाई कानूनी रूपमा संरक्षण सम्बर्धन गरी देशको सांस्कृतिक सम्पत्तिको रक्षा गर्ने जिम्मेवारी राज्यमाथि आइलागेकोछ।

किराँत राईहरूका २८ थरभित्र रहेको छुट्टा-छुट्टै धर्म, भाषा तथा संस्कृतिको महत्व र विषेशताका विषयमा जति अध्ययन-अनुसन्धान हुनु पर्ने हो त्यति हुन सकेको छैन भने राज्य पक्षले पनि यसलाई उति महत्वका साथ सम्बर्धन तथा संरक्षणका लागि आवश्यक नीति, नियम र कानूनको तर्जुमा गरेको छैन। २०४६ सालको खुला परिवेशसँगै आ-आफ्नो धर्म, भाषा तथा

---

[१३] पूर्ववत् पृष्ठ १३

संस्कृतिको जगेर्ना गर्नु पर्छ भन्ने चेतनाको विकास भएको देखिन्छ र सो उद्देश्यका लागि केही आन्दोलनहरू भएको पनि छ। यसै क्रममा कतिपय सङ्गठनहरू खुलेको पाइन्छ। जस्तैः प्रजातन्त्रको स्थापना (२००७) सालदेखि नै क्षेत्रीय र जातीय स्तरमा सामाजिक न्यायका आधारमा कुनै भूमिका र प्रतिनिधित्व नपाएका कारणले खुल्न पुगेका तराई काँग्रेस र मतवाली काँग्रेस यसका ज्वलन्त उदाहरण छन्। यस्तैगरी नेपालका आदिवासी/जनजातिहरूले आफ्नो धर्म, भाषा तथा संस्कृति जोगाउन विभिन्न समयमा गरेको आन्दोलनको फलस्वरूप नै आदिवासी/जनजातिहरूको हितको नीम्ति आदिवासी/जनजाति महासंघको स्थापना भै केही मात्रमा भए पनि जाति, धर्म, भाषा तथा संस्कृतिको उत्थानका लागि केही कामहरू भएकाछन्। यतिमात्र नभै आदिवासी/जनजातिहरूको धर्म, संस्कृतिको संरक्षण सम्वर्धन गर्ने कार्याको लागि आदिवासीहरूकै दवावका कारण श्री ५ को सरकारले आदिवासी/जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन, २०५८, जारी गरी आदिवासी/जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानको कार्यालय पनि स्थापना गरी कार्य भैरहेको छ। यसरी राज्य पक्षले केही मात्रामा भए पनि अहिले आएर नेपालका आदिवासी/जनजातिहरूको धर्म, भाषा संस्कृतिको महत्व बुझ्न बाध्य भएको देखिन्छ। तर आदिवासीहरू मध्येकै किराँत राई समुदायभित्र हुने यस्ता बहुधर्म, बहुभाषा तथा बहुसंस्कृतिको बारेमा भने राज्यपक्ष मात्र होइन अरू धेरैले बुझ्न भ्याएका छैनन् वा बुझेर पनि बुझ पचाइरहेका छन्। राज्यपक्षको अहिले सम्मको दृष्ठिकोण अनुसार किराँत राईहरू एकै धर्म, भाषा तथा संस्कृतिको समुह हुन्। राज्यपक्षद्वारा एकै धर्म, भाषा तथा संस्कृतिका रूपमा किराँत राईहरूलाई हेरिनु भनेको देशमा रहेको राई समुदायभित्र रहेको बहुधर्म, भाषा तथा संस्कृति प्रतिको उपेक्षा हो। यदि राज्य पक्षले पनि ठूलो महत्वको साथमा हेरी यस्ता अनेकौं प्रकारका धर्म, भाषा तथा संस्कृतिको संरक्षण सम्वर्धन गर्ने हो भने नयाँ अध्ययन-अनुसन्धानको आवश्यकता पर्न जान्छ। केही मात्रामा भए पनि अहिले २८ थरका किराँत राईहरू मध्ये धेरैले आ-आफ्नो धर्म, भाषा तथा संस्कृति बचाई आफ्ना सांस्कृतिक संस्कारहरूको संरक्षण प्रयास स्वरूप थरगत संस्थाहरू दर्ता गरी संचालन गरिरहेका छन्। जस्तैः-

- वाम्बुले राई समाज, ललितपुर
- कोयी/कायु राई समाज, काठमाण्डौं
- दुमी किराँत राई फन्सिकिम, काठमाण्डौं
- किराँत राई नाछिरिङ साखाम, काठमाण्डौं
- किराँत राई चाम्लीङ खाम्बातिम, काठमाण्डौं
- किराँत खालिङ राई उत्थान संघ, काठमाण्डौं
- किराँत पुमा राई तुप्खावाङखाला, ललितपुर

- किराँत साम्पाङ्ग राई उत्थान समाज, ललितपुर
- किराँत बुङलावा राई उत्थान समिति, काठमाण्डौं
- किराँत कुलुङ राई भाषा संस्कृति उत्थान संघ, काठमाण्डौं
- किराँत राई छिलिङ भाषा, संस्कृति उत्थान संघ, काठमाण्डौं
- किराँत बान्तावा राई भाषा तथा संस्कृति उत्थान प्रतिष्ठान, काठमाण्डौं
- किराँत राई विद्यार्थी संघ, केन्द्रीय समिति, काठमाण्डौं

निष्कर्षमा

राज्यपक्षको उपेक्षा र स्वयम् आदिवासी किराँत राईहरूको अज्ञानताको कारण लोपोन्मुख अवस्थामा गुज्रिरहेको विविध प्रकारका सांस्कृतिक संस्कारहरूको संरक्षण सम्वर्धनको कार्यमा राज्यले ध्यान दिनु नै पर्छ भने स्वयम् समुदाय पनि सामूहिक तथा व्यक्तिगत रूपमा चनाखो हुनु नै पर्छ। कतिपय अवस्थामा दवावसहित, कतिपय अवस्थामा चेतनाले अनि कतिपय अवस्थामा संस्थागत रूपले यस कार्यमा अग्रसर हुनु नै पर्छ। यसका लागि अध्ययन-अनुसन्धानको पनि उत्तिकै महत्व रहने गर्छ। अध्ययन अनुसन्धानलाई तीव्र बनाउँदै सामाजिक जनचेतना तथा आत्म-स्वाभिमान पनि बढाउनु आवश्यक हुन्छ। यदि यसो गर्न सकिएन भने हाम्रा ऐतिहासिक सांस्कृतिक धरोहरहरू क्रमश लोप हुँदै जानेछन्।

सन्दर्भ ग्रन्थ

Population Census, 2001, National Report, His Majesty's Government of Nepal, National Planning Commission Secretariat Central Bureau of Stastics

आदिवासी/जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन, २०५८, प्रकाशकः श्री ५ को सरकार कानून, न्याय तथा संसदिय व्यवस्था मन्त्रालय, कानून किताब व्यवस्था समिति।

काइँला, बैरागी, *बहाः जर्नल,* वर्ष २ अङ्क २ असार, २०६२, प्रकाशकः सोसल साइन्स बहाः हिमाल एसोसिएशन पाटनढोका, ललितपुर।

चाम्लिङ्ग राई, बयानसिं, *उत्पति र परम्पराका चाम्लिङ्ग मिथकहरू,* २०५५ प्रकाशक जीतराज - निर्मला राई, धरान -१८

चाम्लीङ राई, खड्गविक्रम, *किराँत ऐतिहासिक घट्नाक्रम,* २०५९, प्रकाशकः श्रीमती मेनुका लिम्बु, भैंसेपाटी।

चाम्लीङ राई, खड्गविक्रम, *सुम्निमा* (किराँत लोक कथा) २०५३ प्रकाशकः किराँत समाज, ललितपुर।

डा. स्वामी प्रपन्नाचार्य, *प्राचीन किराँत इतिहास,* २०५७, प्रकाशकः किराँतेश्वर प्रकाशन, वैद्धिक किराँतेश्वर आयुर्वेदिक आश्रम, स्वर्गपुरी रबि, पाँचथर मेची अञ्चल।

नेपाल अधिराज्यको संविधान, २०४७ प्रकाशकः श्री ५ को सरकार कानून न्याय तथा संसदिय व्यवस्था मन्त्रालय, कानून किताब व्यवस्था समिति।

पन्त, दिनेशराज, *गोरखाको इतिहास* (तेश्रोभाग) २०४५, प्रकाशकः दिनेशराज पन्त, ग १ ५३०, काठमाण्डौ ३, का.म.न.पा. बटु सक्लवहल, काठमाण्डौ, नेपाल।

राई (साम्पाङ्ग), खगेन्द्र बहादुर, *किराँत साम्पाङ्ग राई,* संक्षिप्त परिचय, २०६२, प्रकाशकः किराँत साम्पाङ्ग राई उत्थान समाज केन्द्रिय समिति, ललितपुर।

राई टंक बहादुर, *किराँतभूमि र किराँत जनजीवन,* २०५८ प्रकाशकः उत्तर कुमार चाम्लीङ राई।

राई, रामचन्द्र, *यायोक्खा निप्सुङ,* वर्ष १२, अंक २२ बैशाख, २०६२, प्रकाशकः प्रचार प्रसार तथा प्रकाशन विभाग, किराया, केन्द्रीय कार्य समिति।

राई, सन्जय, एवई राई, २०६१ प्रकाशक एवई राई, कल्याण सेवा समाज, नेपाल

विष्ट, डोर बहादुर, *सबै जातको फूलबारी,* सातौं संस्करण, २०५५ प्रकाशक साझा प्रकाशन।

श्रेष्ठ, श्रीकृष्ण, *बृहत सामान्यज्ञान,* २०५७, प्रकाशक पैरवी प्रकाशन हाउस, रामशाहपथ, सिंहदरबार

पचास वर्षे योजनाका अनुभव र उद्देश्यहरू

गोपालकृष्ण आचार्य

पृष्ठभूमि

आर्थिक विकास व्यापक अर्थ राख्ने विषयवस्तु भएकाले यसलाई मापन गर्ने मापदण्ड पनि देश अनुसार फरक-फरक हुन्छ। सामान्यतया मानव समुदायको यथास्थितिमा सकारात्मक परिर्वतन आउनुलाई विकास भन्न सकिन्छ। यसरी आउने परिवर्तनको दर ऋणात्मक भएमा त्यसले आर्थिक विकासमा ह्रास आएको र जीवनस्तर गिरेको अनुभुति दिन्छ। सर्वसाधारणको सापेक्षिक आर्थिक स्तर, समग्र उत्पादन वृद्धि, समकालीन प्रविधिको विकास तथा यसको व्यापक प्रयोग, आर्थिक पुर्वाधारहरूको उच्चतम विकास, मानव संशाधनको स्तर वृद्धि आदि समग्रको तुलनात्मक अवस्था र मात्रात्मक एवं गुणात्मक रूपले हुने धनात्मक वृद्धिले आर्थिक विकासलाई इङ्गित गर्दछ।[१] तर नेपाल विकासोन्मुख मुलुक भएका नाताले न्युनतम आवश्यकीय पुर्वाधारको व्यवस्था हुन नसक्दा नेपालले अपेक्षित आर्थिक विकासको उपलब्धी हासिल गर्न सकेको छैन।

आर्थिक विकासका लागि आवश्यक आर्थिक कृयाकलापहरूको सञ्चालनमा योजनाको महत्व हुन्छ। योजनाविहिन अवस्थामा कुन आर्थिक कृयाकलापहरू आवश्यक हुन्, कसलाई कसरी कार्यान्वयन गर्ने तथा के के गर्ने भन्ने कुराको अन्योल हुन्छ र यस्तो परिस्थीतिमा निजी स्वार्थ अनुरूपका कार्यक्रमहरू कार्यान्वयन हुने प्रशस्त सम्भावना रहन्छ र सामूहिक तथा आवश्यकीय क्षेत्रसँग कुनै समन्वय राख्दैन। व्यक्तिगत स्वार्थ, अनुमान र अन्दाजको भरमा मुलुकका आर्थिक कृयाकलापहरू सञ्चालन गर्ने हो भने त्यसले अपेक्षित प्रतिफल दिन सक्दैन र आर्थिक विकास तथा सामाजिक न्याय प्राप्त हुन सक्दैन। उपलब्ध सीमित साधन-स्रोतबाट असिमित मानवीय आवश्यकता पूर्ति गर्न योजनाको सहायता लिनु पर्ने हुन्छ जसको प्रयोगबाट राज्यले अधिकतम सन्तुष्टी (प्रतिफल) प्राप्त गर्न सक्दछ। यसैले पुंजीवादी, समाजवादी तथा मिश्रित अर्थव्यवस्था सबैले योजनालाई प्रयोगमा ल्याएका हुन्छन्।[२] यसरी ब्यक्तिगत तथा राष्ट्रिय रूपमा नै आर्थिक विकास योजनाको महत्व दिन प्रतिदिन बढ्दै गएको छ र नेपालले पनि यस्तै योजना कार्यान्वयनमा करिव पचास वर्ष बिताईसकेको छ। तर योजनामा गरिएका खर्च र विताएको समयको आधारमा भने गरिबी निवारण तथा आर्थिक उन्नतिको अपेक्षित प्रतिफल प्राप्त हुन सकेको देखिदैन।

---

१ डा. गोविन्दबहादुर थापा, नेपाल राष्ट्र बैङ्क समाचार (२०५९) पेज ६७,६८

२ महेशचन्द्र रेग्मी, *नेपालको ऐतिहासिक रुपरेखा,* हिमाल एशोसियसन

योजना शुरुवातमा नै ढिलाई

सन् १९२८ सोभियतसंघले ल्याएको पञ्चवर्षीय आर्थिक कार्यक्रमलाई नै 'योजना'को शुरुवात मानिन्छ। तात्कालिन सोभियतसंघले यही आर्थिक योजनाको माध्यमबाट सन् १९२९/३०को विश्वब्यापी आर्थिक मन्दीको असर कम गरी महत्वपूर्ण आर्थिक विकास हासिल गर्न सकेका कारण नै विश्वका अन्य मुलुकहरूले 'योजना' पद्दति अपनाए।[३] यसैबाट प्रभावित हुँदै जुद्ध शमशेरको समयमा २० वर्षे योजना तयार गर्ने पहिलो घोषणा गरियो तर राणा शासनको यस अवधिमा विदेशी राष्ट्रहरूसँग नेपालको सम्पर्क कम रहेको तथा कतिपय क्षेत्रहरूमा पुर्वाधारहरू समेत तयार नभइसकेकोले कुनै ठोस कार्य हुन सकेन र यो घोषणा घोषणामै सिमित रह्यो।

सन् १९३५मा देशमा उद्योग परिषदको स्थापना भए पनि न त यसले उद्योग विकासको क्षेत्रमा महत्वपूर्ण भूमिका खेल्यो न त योजनाबद्ध रूपमा अन्य आर्थिक विकासहरू नै लागू गर्न सक्यो। सन् १९४८मा मोहन शमशेरको समयमा पनि आर्थिक विकासका लागि राष्ट्रिय योजना समिति गठन भएको थियो। यसले विभिन्न आर्थिक क्षेत्रको सुनियोजित विकास गर्न १५ वर्षे योजनाको रूपरेखा तयार गरे पनि कुनै ठोस प्रगति भने भएन।

सन् १९५० पछिको तात्कालिन सरकारले योजनाको आवश्यकता महसुस गरी योजना समिति गठन गर्‍यो र अर्को १५ वर्षे योजना बनायो तर योजनाका विस्तृत पक्षहरू प्रकाशनमा आएनन्। लामो समयसम्म देशमा योजना बनाउने खेल भइरहेपनि वास्तविक आर्थिक योजना बन्न र कार्यान्वयन हुन सकेन। अन्ततः सन् १९५५ अक्टुवर १० मा श्री ५ महेन्द्रको शाही घोषणा मार्फत् पहिलो पञ्चवर्षीय योजनाको शुरुवात भयो र एकवर्ष पछि सन् १९५६ सेप्टेम्बर २१मा योजनाको अन्तिम मस्यौदा प्रकाशित भयो।[४]

गरिबी निवारण र मुलुकको विकासका लागि लामो समयदेखि आर्थिक योजनाको महशुस गरिएपनि योजना निर्माणमा ढिलाई भइरहेको थियो। तैपनि हामीहरूले विकासका लागि आएका योजनाहरूको विभिन्न चरण अन्तर्गत आर्थिक विकासको दशौं योजनामा प्रवेश गरिसकेका छौं।

योजनामा मात्र प्राथमिकता

देशको क्रमबद्ध विकासका लागि लामो समयदेखि छुट्टै संस्थाको आवश्यकता महसुस गरि गठन गरिएको राष्ट्रिय योजना आयोगको पहिलो पञ्चवर्षीय योजना (१९५६-६१) का लागि राज्यका

---

[३] क्रिस्टिन म्याममन, वुमन्स वर्क एण्ड इकोनोमिक डेभलपमेन्ट, जर्नल अफ इकोनोमिक प्रेस्पोरिटी २०००, भो. १४ नं ४ पेज १४४, १६१

[४] गुरुप्रसाद घिमिरे, नेपालको अर्थशास्त्र (२०४९) पेज ३१६

महत्वपूर्ण पक्षहरूबाट गरिएका प्रतिबद्धता अनुरूप आफैमा आत्मनिर्भर बन्ने उद्देश्यले पाँच दशक अघि राष्ट्रिय योजना आयोगको स्थापनालाई विकाससहयोगको मेरुदण्डको रूपमा मानिएको थियो। आयोगको स्थापनापछि यसले नेपालको आर्थिक विकासको लागि नौवटा योजनाहरू सम्पन्न गरी दशौं योजना कार्यान्वयन गरिसकेको छ भने यस अवधिमा अर्थ-मन्त्रालयसँग मिलेर ४९ वटा वार्षिक बजेट निमार्णमा सहभागिता जनाइसकेको छ। पाँच दशकको यसअवधिमा आयोगभित्र धेरै अर्थविद् एवं विकास विशेषज्ञहरूले थुप्रै विकास आयोजनाहरूको निर्माण गरिसके पनि आयोजनाको उद्देश्य, योजना तथा विनियोजित बजेट अनुसारको अपेक्षित विकास हुन भने सकेको छैन।[५]

दशौं योजनाको उद्देश्य

पहिलो योजनाको उद्देश्य	दशौं योजनाको उद्देश्य
१. देशमा उत्पादनको वृद्धि तथा रोजगारीको व्यवस्था गर्नु २. भेदभाव विना देशमा नागरिकहरूको रहनसहनको स्तर उठाउने प्रयास गर्नु ३. योजना सफल पार्न सरल र छोटकरी नियम तथा सरकारी संस्थान खडा गर्नु ४. भावि योजनाको आर्थिक आधार खडा गर्ने र तथ्याङ्क सङ्कलन गर्नु	१. सरकार स्थानीय निकाय, गैर सरकारी, निजी क्षेत्र र नागरिक समाजको संयुक्त सहभागितामा स्रोत साधनहरूको समुचित परिचालन गर्दै आर्थिक अवसर एवं रोजगारीका क्षेत्रहरू विस्तार गर्ने र सशक्तिकरण, मानविय विकास, सुरक्षा तथा लक्षित कार्यक्रमहरू मार्फत् महिला, दलित, दुर्गम क्षेत्रका वासिन्दा लगायत अति गरिव एवं पिछडिएका वर्गको साधन तथा आर्थिक उपलब्धीहरूमा पहुँच वृद्धि गर्दै आर्थिक, मानवीय एवम् सामाजिक परिसुचकहरूको सुधार गरी गरिबी घटाउनु

वाटोघाटो, हुलाक, तार, टेलिफोन, रेल, रोपवे जस्ता आधारभुत आवश्यकताहरू तथा ग्रामीण विकास, शिक्षा स्वास्थ्यसम्बन्धी सेवा र कृषि विकास मुलुकका लागि उत्तिकै आवश्यक ठानीएर योजनामा उल्लेख गरी बजेट विनियोजन गरिएपनि सीमित साधन र विशेषज्ञहरूको अभावको कारण देखाउँदै कार्यान्वयमा खासै ध्यान दिइएन। प्राथमिकता दिइएका कतिपय आयोजनाहरूको प्रतिफल दशौं योजनाको चालु वर्षसम्म पनि प्राप्त हुन सकेको देखिन्न। राष्ट्रिय उत्पादन वृद्धिको लागि सो योजनाले विशेष प्राथमिकता दिएर स्रोत-साधनको परिचालन,

[५] सुधिन्द्र शर्मा, जुहानी कोपोनेन, दीपक ज्ञवाली, अजय दीक्षित, *एड अण्डर स्ट्रेस*, २००४, पेज ८

कर्मचारीव्यवस्थापन तथा कर्मचारीद्वारा जनताको कार्य सिघ्र हुने जस्ता व्यवस्थाहरू गरिएपनि नागरिकहरूले सो कुराको अनुभव गर्न सकेका छैनन्।

कृषि विकास, आधारभुत आवश्यकता आदि कुराहरू पहिलो योजनादेखि भिन्न स्वरूप र प्रकृतिमा चालु योजनामा अहिले पनि रहेको पाईन्छ। नेपाली नागरिकहरूले न त्यो पहिलो योजनादेखिको प्रतिफल प्राप्त गर्न सके न आजको पछिल्लो योजनाबाट विकासको अनुभूति पाउन नै सकेका छन्। शाब्दिक रूपमा भिन्न भएपनि पहिलो योजना तथा चालु दशौं योजनाको उद्देश्य लाक्षणिक रूपमा समान रहेको पाईन्छ।

विकास खर्चमा नै अनियमितता

प्रथम देखि आठौं पञ्चवर्षीय योजनासम्म आयोजनाहरूको पूनर्मुल्याङ्कन गर्ने परिपाटी नै राखिएको थिएन।[६] पूनर्मुल्याङ्कन नगरिएकाले अधिकांश आयोजनाहरूमा हुँदै आएको खर्च तथा चुहावटको यकिन गर्न सम्भव हुँदैन। पहिले मुल्याङ्कन गरिएको कूल लागतमा आयोजना सम्पन्न नभएको भनी पुनः अर्को आर्थिक वर्षमा पनि रकम माग गरिनाले अधिकांश आयोजनाहरूको लागतमा वृद्धि हुँदै जान्छ। योजना अवधिभरको कूल लागत जुटाउन विदेशी दातृ निकायको निगाहमा आयोजनाको पहिचान तथा कार्यान्वयन गर्ने प्रवृत्ति तथा आन्तरिक स्रोतको रूपमा जफत भएका अवैध वस्तुको बिक्री र रक्सी, चुरोटमा वृद्धि गरिने कर आदिलाई प्रयोग गर्ने परम्पराले गर्दा भ्ष्टाचार, अनियमितताले प्रश्रय पाएको हो।[७]

पहिलो योजना अवधिको सरकारले भारतसँगको ब्यापारबाट प्रतिवर्ष तीन करोडका दरले पाँचवर्षमा १५ करोड रकम आम्दानी गरी आयोजनामा खर्च गर्ने लक्ष्य राखेको देखिन्छ। जसका लागि भारत सरकारसँग सहमति भई उक्त योजना अवधिमा १७ वटा भन्सार कार्यालयहरू खोलियो। तर सो अवधिमा भन्सारमा हुने चुहावटले गर्दा सङ्कलन हुने अनुमानित स्रोत रकममध्ये सात करोड रकम नपुग देखियो। प्रथम योजनाका लागि कूल ३३ करोड रूपियाँ खर्च विनियोजन गरिएको थियो। आयोजनाको खर्च र स्रोतको अनुमानमुताविक सङ्कलन हुने रू. १७ करोड मध्ये ७ करोड रकम तात्कालिन बजेटघाटाको पूर्तिका नाममा अर्थमन्त्रालयले खर्च गरेको थियो। यसबाट के स्पष्ट हुन्छ भने सरकारी कार्यालयमा हुने यस्ता प्रशासनिक कार्यहरूमा समेत विकासका लागि विनियोजित रकमहरूको प्रयोग हुने गर्छ। सरकारीस्तरबाट विकास खर्चका लागि छुट्याइएको रकम अन्य क्षेत्रमा खर्च गर्ने परम्परा

---

[६] राष्ट्रिय योजना आयोग, नवौ योजना (२०५४) पेज ३७

[७] राष्ट्रिय योजना आयोग, दोस्रो योजना दस्तावेज (२०१९), पेज २०-२२

आर्थिक विकासको पहिलो योजनाबाटै शुरु भएको देखिन्छ। पाँच वर्ष आन्तरिक स्रोतबाट सङ्कलित १७ करोड रकममध्ये ७ करोड विकासबाट रकमान्तर गरेर अन्यत्र खर्च गरिँदा आन्तरिक स्रोतको ९ करोड मात्र आयोजनामा गएको थियो।[८]

गरिबी निवारण कोषका लागि रू. १० करोडको ब्यवस्था भएकोमा यो शिर्षकबाट रू. १३ करोड रकमान्तर गरी अन्य शिर्षकमा लगेको देखिन्छ भने युवा स्वरोजगार कार्यक्रमका लागि रू ८ करोडको बजेट ब्यवस्था भएकोमा यो शिर्षकबाट अन्य शिर्षक उपशिर्षकमा रू १२करोड ३६ लाख रकमान्तर गरेको देखिन्छ। यस्तो कारोवारमा अर्थमन्त्रालयले विनियोजन ऐनले दिएको अधिकार नै उल्लंघन गरेको ठहर प्रतिवेदनले गरेको छ।[९] पदमपुर स्थानान्तर आयोजनाले गठनको करिव एकदशकसम्म पनि गुरूयोजना तयार गर्न सकेको छैन तर कामको विस्तृत विवरण विना आयोजनाका नाममा करिव ३१ करोड ४४ लाखको बजेट ब्यवस्था गरिएकोछ। यसरी हेर्दा कुनै-कुनै आयोजनामा विनियोजन गरिएको सबै रकम पनि पूर्णरूपमा खर्च हुँदैन। आयोजना सम्पन्न गर्न छुट्टाइएको रकमबाट आयोजना पुरा नहुने, सोही परियोजनाका लागि पुनःरकमको माग गरिने भएकाले योजना कार्यान्वयनमा लागत-लाभ विश्लेषणको औजारलाई प्रयोग गर्न सकिदैंन। लागत-लाभ विश्लेषणमा आयोजनाको कूल लागत तथा यसबाट हुन सक्ने प्रतिफलको आधारमा आयोजना कार्यान्वयनको आधार तोकिन्छ। यस्ता आयोजना हेर्ने र पूनर्मूल्याङ्कन गर्ने परिपाटी नरहेकाले हराएको रकमका बारेमा अर्थमन्त्रालय र योजना आयोग समेत अनभिज्ञ देखिन्छन्। यतिसम्म कि महालेखाले समेत यस्तो रकम खोजेको पाईँदैन। हालसम्म यस्तो रकमान्तर सम्बन्धी अभिलेख राख्न छुट्टै लेखा ढाँचा समेत तयार गरिएको छैन।

आर्थिक प्रशासन सम्बन्धी नियमावली, २०५६को नियम ३९मा स्वीकृत बजेटको रकम एक शीर्षक वा एक उपशिर्षकबाट अर्को शीर्षक वा उपशीर्षकमा रकमान्तर र बजेट ब्यहोरिने एक स्रोतबाट अर्को स्रोतमा स्रोतान्तर गर्ने अधिकार अर्थमन्त्रालयको हुने र कारणसहित रकमान्तर वा स्रोतान्तर गरी सो कुराको अभिलेख महालेखा नियन्त्रक कार्यालयमा राख्न लगाई त्यसको जानकारी सम्वन्धित कार्यालय र महालेखा परीक्षकमा समेत पठाउनुपर्ने ब्यवस्था छ। ऐनद्वारा स्रोतान्तर गर्ने ब्यवस्था नभएकोमा नियमावलीद्वारा स्रोतान्तर गर्ने ब्यवस्था गरेकोछ। विनियोजन ऐन २०५६को दफा ३ उपदफा (२) मा रकम रकमान्तर गर्दा

---

[८] पुर्ववत, पेज २४

[९] महालेखा परीक्षकको विभाग, महालेखा परीक्षकको वार्षिक प्रतिवेदन २००३, सार संक्षेप, काठमाडौं, पेज ७, १४-१५

एक शिर्षकबाट अर्को शीर्षकको जम्मा रकमको दश प्रतिशतमा नबढ्ने गरी कुनै एक वा एकभन्दा बढी शीर्षकबाट अर्को एक वा एकभन्दा बढी शीर्षकहरूमा रकम सार्न तथा निकासा र खर्च जनाउन सकिने ब्यवस्था छ।[10] यसप्रकार रित पुऱ्याएर थप रकम माग गर्ने तथा बजेट विनियोजन गरिदिने गर्दा महालेखाले यसलाई वेरूजूको रूपमा उठाउन पाउँदैन। कतिपय अवस्थामा विनियोजित रकम खर्च भएको देखिए पनि त्यसको प्रतिफल भने देखिँदैन।

विकास र विदेशी सहयोग

नेपालको आर्थिक विकासको शुरूवात नै वैदेशिक सहायताबाट भएको छ। करिव पाँच दशक अगाडि विदशी सहयोगमा संचालित नेपालको विकास अझैसम्म आत्म निर्भर छैन।[11] विदेशी रकम प्राप्त गर्न योजनाका प्रारम्भिक चरणमा नै पनि दाताहरूले अहिलेकै जस्ता विभिन्न शर्तहरू राख्ने गरेको पाईन्छ। प्रथम पञ्चवर्षका लागि वाह्य सहयोग जुटाउन आन्तरिक स्रोतबाट ५ करोड खर्च बराबरको आयोजनाहरूमा काम देखाउन दाताहरूले शर्त राखेका थिए जुन आजपर्यन्त चल्दैछ।

विकासका नाममा दाताहरूले धेरै रकम उपलब्ध गराएपनि त्यो रकम उनीहरूकै प्राविधिक तथा सामग्रीहरूमा खर्च गरिन्छ। सहायता उनीहरूले उपलब्ध गराएपनि अन्ततः सो रकम विदेशीको विकासका लागि नै खर्च गर्नुपर्ने शर्त विदेशीहरूले राख्ने गरेको पाईन्छ।[12] दाताको शर्त वमोजिम खर्च गर्नुपर्ने आयोजनाहरू पनि नेपाली माटो र संस्कृति बमोजिम नभई विदेशी संस्कृतिमा अर्न्तराष्ट्रिय मोडलमा सञ्चालन गर्नुपर्ने भएकाले यसको प्रतिफलले विदेशीको गोजि नै ताकेको हुन्छ।[13] मुलुकको विकास आयोजनाका लागि भनेर दाताहरूले दिने वैदेशिक सहायता अनुदानको ३४.२ प्रतिशत मुलधारको लेखापरीक्षण प्रणालीबाट बाहिर रहन गएको छ। आयोजनामा गरिने यस्ता सहायताको उपयोगका सम्बन्धमा विनियोजन ऐन र आर्थिक कार्यविधी ऐनले स्रोतान्तर गर्नसक्ने ब्यवस्था गरेको छैन। तर महालेखा परीक्षकको

---

[10] पुर्ववत्,

[11] दीपक ज्ञवाली, *बहाः जर्नल,* वर्ष-१, अङ्क-१, २०६१

[12] फरेन अफेयर्स मिनिष्ट्री, जापान, ओडिए एनुयल रिर्पोट (१९९८) पेज ९८,९९ जापानको ओडिए रिर्पोटमा नेपाललाई दिइने सहायतामा जापानको आफ्ना शर्तहरू राखिएका छन्। यस्तै शर्तहरू अहिले अन्य मुलुकहरूले पनि राख्ने गरेको पाईन्छ।

[13] गोपालकृष्ण आचार्य, नेपालको आर्थिक विकासमा वैदेशिक सहायता (१९९८) पेज ९-१२, यो लेख जापानको साकाई लायन्स क्लव तथा इमानिशी मेदमोरियल फेलोशिप ट्रष्टद्वारा प्रदान गरिने फेलोशिप एवार्डका लागि तयार गरिएको र यसको ब्यवस्थापन जुसान तथा जापानी दुतावासले गरेका हुन्।

प्रतिवेदन २००३ मा रू. ४९ करोड ७० लाख ७९ हजार स्रोतान्तर गरी खर्च लेखिएको छ। त्यसैगरी सरकारका विभिन्न ४४४ भ्रमणहरूमध्ये आधिकारिक खर्चको स्रोत खुलेका भ्रमण केवल ९ वटा देखिन्छन् भने ४३५ वटा खर्चको स्रोत खुलेको छैन।[१४] गरिबीको नाममा यसरी एकातिर शशर्त विदेशी सहायताप्राप्त हुने अर्कोतिर सहायताको लेखापरीक्षण नै नगरी आयोजनामा गरिने यस्ता खर्चलाई मुलधारको लेखाप्रणालीबाट बाहिर राखिनुले विदेशी सहायताको उपयोगमा शंका गर्ने प्रशस्त आधारहरू देखिन्छन्।

योजनाको पछिल्लो आर्दश पनि अनुत्पादक

आठौं योजनाको तयारीमा विकास आयोजनावारे निर्णय लिँदा पूर्व प्र.म. विपी कोइरालाको अभिव्यक्ति 'योजना वा बजेट बनाउँदा किसानलाई अगाडि राखेर बनाउनु जसमा एक नेपालीको एउटा घर र आँगनमा दुहुनो गाई अनिवार्य छ' लाई आधार मानी नेपालको विकास कार्यलाई अगाडि वढाईने प्रतिवद्धता व्यक्त गरेको पाईन्छ।[१५] यस्तो मिठो वाक्यबाट शुरू भएको लगानीले सर्वसाधारणका लागि विकासको अनुभुति गराउन सकेन। कमजोर आर्थिक अवस्था, शशस्त्र विद्रोह, भष्ट्राचार, सुसाशनको कमी आदि कारणबाट नेपालको आर्थिक विकासका कार्यक्रमहरू अनुत्पादक बन्दै गए।[१६] यसमा सरकारी तथा नीजि दुवै क्षेत्रबाट सुधारको सम्भावना भएमा अन्तर्राष्ट्रियस्तरबाट समेत लगानी वृद्धि हुने देखिन्छ।

प्रजातन्त्रको पुर्नस्थापना पछिको खुल्ला आर्थिक नीति अनुरूप शुरुवात गरिएका आयोजनाहरूमा समेत उपलब्ब्धी भन्दा खर्च बढी हुन गएको छ। नीति र ब्यवहार अलग-अलग हुने, आयोजनामा अत्याधिक राजनीतिक हस्तक्षेप वढ्नाले उदारीकरण अन्तर्गतको विकेन्द्रीकृत खर्च पनि विकास कार्यमा प्रतिउत्पादक हुन गयो। आठौं योजनादेखि भने आयोजनामा विनियोजित रकम खर्च भए नभएको बारे अनुगमन गर्ने संयन्त्रको निर्माण भयो। गरिबी निवारणको गुरु योजनाको रूपमा शुरुवात भएको नवौं योजनाले समेत आर्थिक लाभ

---

[१४] महालेखा परीक्षकको विभाग, महालेखा परीक्षकको वार्षिक प्रतिवेदन २००३, सार संक्षेप, काठमाडौं।

[१५] राष्ट्रिय योजना आयोग, आठौं योजना (२०४९) पेज ३-४

[१६] आई.सि.सि, एन.सि.सि, एड एसिसमेन्ट, डेभलपमेन्ट एण्ड इन्भेष्टमेन्ट, (२००२/३), काठमाडौं, पेज ४७,१२३-२७ नेपाल चेम्वर अफ कर्मश र अन्तर्राष्ट्रिय चेम्वर अफ कर्मशको सयुंक्त अध्ययनमा तयार सो प्रतिवेदनले नेपालको विकास प्रयत्नलाई खासै सन्तोषजनक रुपमा नलिई यसको सुधार गर्न सकिने र यसको लागि अन्तर्राष्ट्रिय स्तरवाटै लगानि वृद्धि गर्ने वातावरण तयार गर्न नेपाल उद्योग वाणिज्य महासंघ मार्फत् नेपाल चेम्वरले सरकारलाई आग्रह समेत गरेको थियो।

हासिल गर्न सकेन। यस अवधिमा देशमा वढ्दै गएको अशान्तिका कारण नीजि क्षेत्रले अपेक्षा गरे अनुरूप विकासमा लगानी गरेन।

आर्थिक विकासको पचासौं वर्षको अवधिमा राजनीति तथा विद्रोही कृयाकलापले ग्रामीण क्षेत्रको लागि विनियोजिन विकास खर्च ग्रामीण क्षेत्रमा पुग्न नपाएर अनावश्यक ठाउँमा खर्च हुने तथा फ्रिज हुने गऱ्यो।

२०६१-६२मा कर्णाली क्षेत्रको विकासका लागि चालु आ.व.को बजेट घोषणा गर्दा कर्णाली क्षेत्रमा जाने बजेट फ्रिज हुने गरेको स्वीकारीएको थियो। आ.व. २०६१/६२ मा कर्णाली क्षेत्र विकासका लागि विनियोजित बीस करोड भन्दा बढी रकम सो आर्थिक वर्षमा कर्णाली क्षेत्रमा पुग्नै सकेन। आर्थिक विकासका लागि विगत नौवटा योजनामा भएको कूल विकास खर्च रकमको आधा हिस्सा लिएको दशौं योजना गरिबी निवारण रणनिती कार्यक्रमका लागि एशियाकै नमुना मानिन्छ।[१७] तर योजनाको शुरुदेखि नै लक्षित समुहमा कार्यक्रम पुग्न नसक्दा विकासको प्राथमिक चरण अझै पनि उस्तै अवस्थामा रहेको छ। एकातिर विकासले लक्षित समुह गरिबी, निमुखा, दलित, जनजाति र पिछडिएको क्षेत्रमा कुनै प्रभाव पारेको देखिन्न भने अर्कोतिर स्रोत साधनको वृद्धिदर पनि घटेको देखिन्न। सडक, यातायात, बिजुली, सञ्चार, स्वास्थ्यका क्षेत्रहरूमा केही सन्तोषजनक अवस्था देखिन्छ तर विकासोन्मुख मुलुक भएकाले कृषि, मल, सिंचाई तर्फको लगानी भने बढी अनुत्पादक रहेको मानिन्छ। सबैभन्दा अनुत्पादक लगानी प्रशासन क्षेत्र सुधार र कर्मचारी वृत्ती विकासमा भएको पाईन्छ।[१८]

खर्चमा पञ्चायतभन्दा प्रजातन्त्र अगाडि

प्रजातन्त्रको पुर्नस्थापनापछि २०४९ देखि शुरु भएको आठौं योजना र त्यस अगाडिका योजनाहरूका विकास खर्चमा तुलनात्मक भिन्नता छ। आठौं योजनापछि आयोजनाहरूका लागि जसरी रकम वृद्धि भएको छ, त्यो अनुपातमा विकास हुन सकेको छैन। गरिबी र विकासको नाममा पहिलो वर्षदेखि नवौं योजनाको अन्त्यसम्ममा ६ खर्व १२ अर्व २४ करोड ५ लाख रकम खर्च गरिएको छ भने दशौं योजनामा मात्र ६ खर्व ९ अर्व ८ करोड खर्च गर्ने अनुमान गरिएको छ। पछिल्लो पटक गर्ने भनिएको खर्चले नवौं योजनासम्मको उपलब्धि भन्दा दोब्बर प्राप्ती हुनपर्ने हो तर यसलाई खर्च अनुरूप प्रतिफल नभएको निश्कर्ष निकाल्न सकिन्छ।

---

[१७] राष्ट्रिय योजना आयोग, दशौं योजना (२०५९) पेज १८,१९

[१८] केशवप्रसाद आचार्य, बर्डेन अफ पब्लिक डेब्ट इन नेपाल, ए पेपर प्रिजेन्टेसन एट नफास/एफइस सेमिनार अन डेब्ट ट्राप्प एण्ड इर्ट म्यानेजमेन्ट इन नेपाल, काठमाडौं १९९८

आठौं योजना अघि योजनामा खर्च गरिएको रकम सबल अनुगमन परिपाटी नरहेकाले योजनामा लागेको लागतका वारेमा स्पष्ट तथ्याङ्क पाउन नसक्दा खर्चको तुलनामा पञ्चायत भन्दा प्रजातन्त्र अगाडि परेको हुन सक्दछ। खर्च बढी भएपनि आठौं योजनापछि कमसेकम आयोजनामा गएको रकमको अनुगमनको परिपाटी विकास भने भएको छ। खर्च बढी भएपनि अहिलेको परिपाटीमा पहिलेको तुलनामा बढी भन्दा बढी आयोजनाहरू ग्रामीण भेगमा जान पाएका छन् र यसको उपभोग गरेर ग्रामीण वासिन्दाहरू अहिले विकास निमार्णमा गएको खर्च तथा कार्यक्रमहरूको अनुगमन गर्न सक्ने भएका छन्। दलीय व्यवस्थाले गर्दा गा.वि.स.मा सवै पक्षका ब्यक्तिहरू हुने हुनाले विकासका लागि गएको बजेट हिनामिना हुने सम्भावना कम रहन्छ। आर्थिक उदारीकरण अन्तर्गत विकेन्द्रीकरण अनुरूप बजेट उपयोगको परिपाटी वसिसकेको छ। पछिल्लो समयमा आएर मुलुकमा विद्यमान आन्तरिक विद्रोहका कारण विकेन्द्रीकृत बजेट कार्यान्वयनमा प्रभाव परेको छ। यसैको कारणले ग्रामीण भेगमा जान नसकेको रकमलाई सरकारले रकमान्तर गरेर शान्ति सुरक्षाको नाममा सेना, प्रहरीमा खर्च गर्ने गरेको छ।

राजनीतिक हस्तक्षेपका कारण सरकार परिवर्तनसँगै हरेक आयोजनाहरूको स्वरूप नै परिवर्तन हुने र पुर्ववत् योजनालाई निरन्तरता नदिने जस्ता परिपाटीहरू वढ्दै जानाले पनि पछिल्लो समयमा खर्च अनुरूप प्रतिफल प्राप्त नभएको हो। ग्रामीणस्तरको जनजीवनलाई प्रभावित तुल्याउने खालका कार्यक्रमहरूमा प्राथमिकता दिएपनि दलित र पिछडिएका वर्गहरूलाई विनियोजित बजेटको कुनै प्रभाव देखिदैन।[१९] सन् १९९० को दशक अगाडि योजना आयोगमा राजनीतिक वृत्तका उपाध्यक्ष नियुक्त गर्ने परिपाटी थिएन तर त्यसपछि आफ्नो दल समर्थकलाई आयोगको उपाध्यक्षमा पठाउने गरिएको पाईन्छ।[२०] सरकार परिपर्वतनसँगै समग्र आर्थिक परिपाटी नै परिवर्तन गरिने परिपाटीले कुनैपनि आर्थिक योजनाहरूले प्रभावकारी परिणाम दिन सकेका छैनन्।

गरिबी र गरिबी निवारण सम्वन्धि लक्ष्य

नेपालमा गरिबी ब्याप्त हुनुमा अर्थतन्त्रको द्वैध संरचनालाई मुख्य कारणको रूपमा लिएको पाईन्छ। शहरी र ग्रामीण दुई क्षेत्रमा संरचित नेपालको द्वैध अर्थतन्त्र मध्ये ग्रामीण क्षेत्र अत्यन्त दयनीय तथा संवेदनशिल अवस्थाबाट गुज्रिरहेको छ जहाँ आर्थिक क्रियाकलाप तथा नयाँ

---

[१९] कृष्ण भट्टचन, कमला हेमचुरी र अन्य, *एक्जीस्टीङ्ग प्राक्टीस अफ काष्टवेस अनटच्याविलिटी इन नेपाल,* एक्सन एड नेपाल, पेज ६२-६३, जुन २००३

[२०] केदार भट्टराई, विकासमा योजना, *साप्ताहिक विमर्श* २०६१ मंसीर ६-१३

अवसरहरूको सम्भावना विकसित हुन सकेको छैन। सम्पूर्ण संरचना पुरानै ढङ्ग र तौर तरिकाबाट सञ्चालन भई उत्पादनका साधनहरूको प्रयोग भईरहेको छ। ग्रामीण क्षेत्रको उत्पादन तथा विकासमा कुनै नयाँ प्रयोग भएको छैन र आर्थिक विकासका पुर्वाधारहरू प्रायः शुन्य छन्। फलतः नेपालको ग्रामीण क्षेत्र विकासको मुलधारबाट वञ्चित रहेको छ।

आर्थिक विकास र गरिबीको सम्बन्ध

साल	गरिबी (प्रतिशतमा)	कूल गार्हस्थ उत्पादन दर
२०३४	३६	३.७
२०४१	४२	३.१
२०५२	४५	४.९
२०५४	४२	६.०
२०५९	३८	३.०
२०६१	३०.८	३.६
२०६२	३१	२.१

स्रोत- नवौं योजनाको आधारपत्र २०५४, दशौं योजना २०५९, आर्थिक सर्वेक्षण २०५९/६०, मानवीय विकास प्रतिवेदन २००५

तीव्र एवं उच्च आर्थिक विकासको माध्यमबाट गरिबी कम गर्न सकिने मान्यता राखिएपनि नेपालको सन्दर्भमा कति प्रतिशतका दरले आर्थिक विकास हुँदा कति प्रतिशतका दरले गरिबी घट्दछ भन्ने तथ्य एकिन गरिएको पाईंदैन। यसमा पहिलो त तथ्याङ्क कै अभाव छ भने दोश्रो उपलब्ध तथ्याङ्कको पनि गुणात्मक प्रकृति कमजोर रहेका कारण अनुसन्धानका लागि कठीन हुने गर्छ। सामान्यतया गरिबी निवारणका लागि आवश्यक आर्थिक वृद्धिको सामान्य आँकलनका लागि आर्थिक विकास र गरिबीको सम्वन्ध देखाउन तलको तालिकालाई हेर्न सकिन्छ।

आर्थिक विकास र गरिबीको सम्वन्ध देखाइएको माथिको तालिका वमोजिम गरिबीको नाउँमा थुप्रै खर्च गरि सकिए पनि गरिबीको मात्रा आशातित रूपमा घट्न सकेको छैन। सरकारी तथ्याङ्कमा अहिले गरिबीको स्तर ३१ प्रतिशतमा सिमित भएको देखिएपनि वास्तविक रूपमा गरिबीको स्तर घटेको महसुस गर्न सकिदैन। जीवनस्तर सर्भेक्षणमै सामान्य नागरिकहरूको औसत वैदेशिक आय पहिलेको तुलनामा दोब्बर भएर पन्ध्र हजार पुगेको छ जसले सम्पूर्ण उपभोगको स्तर बढेको देखाउँछ र यो गरिबी निवारण मापनमा फलदायी हुन जान्छ।

आर्थिक वृद्धिदर र गरिबीको स्थिति

योजना	आर्थिक वृद्धिदर (लक्ष्य)	गरिबी घटाउने लक्ष्य
नवौं योजना	६.५	४२ प्रतिशतबाट ३२.५ मा
दशौं योजना	७.०	३८ प्रतिशतबाट ३० मा
एघारौं योजना	७.५	३० प्रतिशतबाट २० मा
बाह्रौं योजना	८.३	२० प्रतिशतबाट १० मा

स्रोत- नवौं योजना/दशौं योजना, राष्ट्रिय योजना आयोग पृष्ठ ६३ र ६६

गरिबीको स्तरमा खासै कमी नआएको अवस्थामा यसको सुधार अर्थतन्त्रको कूल गार्हस्थ उत्पादन (जिडिपी) को दरमा निर्भर हुन्छ। नेपालमा वढेको गरिबीको स्तरलाई कम गर्न आवश्यक जिडिपी दर नेपाली अर्थतन्त्रले अनुमान समेत गर्न नसकेको र अहिलेसम्म यसको अधिकतम दर ६ प्रतिशत मात्र रहेको देखिएकाले यो गरिबी निवारणमा पर्याप्त नभएको तर्क दिन सकिन्छ। चालु वर्षहरूमा छिमेकी मुलुक चीनको आर्थिक वृद्धिको दर करिव ८ प्रतिशत रहेको र भारतको आर्थिक वृद्धिको दर करिव सात प्रतिशत रहेको छ।[२१] भारत तथा चीन दुबैले त्यो आर्थिक वृद्धिको सहायताबाट समेत आफुलाई विकसित मुलुक तुल्याउन सकेका छैनन् भने नेपालले कमजोर आर्थिक अवस्थामा समेत ६ प्रतिशत भन्दा बढी आर्थिक वृद्धिदर हासिल गर्न सकेको छैन। २०३४ सालदेखिको करिव अठार वर्षको अवधिमा गरिबी क्रमशः वढेको र कूल गार्हस्थ उत्पादनको दर केवल पाँच प्रतिशत मात्र रहेको छ जसले गरिबी घटाउने मात्र होइन कि गरिबीको बृद्धि दरलाई पनि रोक्न नसकेको तथ्य स्पष्ट हुन्छ। उच्च आर्थिक वृद्धिदरबाट गरिबी घटाउने नवौं तथा दशौं योजनाले राखेको लक्ष्य वारे पनि सामान्य चर्चा गर्न बढी सान्दर्भिक हुन्छ।

तालिकामा देखाइएको गरिबीको प्रतिशत एवं सोको मापनको विधिवारे नवौं तथा दशौं योजनाले गरिबी निवारणका लागि आवश्यक पर्ने वृद्धिदर तथा सो सम्वन्धमा उठेका विभिन्न प्रश्नहरूको सही जवाफ दिन सकेको छैन। योजनामा प्रयोग भएका हेड काउन्ट सुचाकाङ्कका आफ्नै केही कमजोरीहरूले गर्दा हेड काउन्ट इन्डेक्स कै आधारमा पनि योजना गरिबी निवारणको दिशामा सफल छैन र यसबाट गरिबी घटाउने रणनीति अपनाउन वाञ्छित सफलता प्राप्त गर्न पनि सकिदैन।[२२] गरिवहरू झन् गरिबीको खाडल तर्फ धकेलेंदै जाने एवं एउटा

[२१] विश्व बैङ्क, विश्व विकास सूचाकाङ्क २००५, पेज २६२-६३

[२२] ए कुसीयोनिस, *थेउरी अफ इकोनोमेट्रिक्स* (१९९४) सेकेण्ड संस्करण पेज ४३५,४६०, ६१९

गरिवबाट अर्को गरिवमा आय हस्तान्तरण भएपनि यसले उक्त सुचकाङ्कमा कुनै असर पर्दैन। अर्को तर्फ वसाईसराई ब्यापक भएकाले आर्थिक वृद्धि भन्दा वसाई सराईको कारणले पनि उक्त सुचकाङ्क बढी प्रभावित हुन पनि सक्दछ। आर्थिक सम्पन्नतामा पनि संख्या वढेपछि त्यसले औसत प्रभाव पारेको हुन्छ। प्रति ब्यक्ति कूल गार्हस्थ उत्पादनका आधारमा आर्थिक स्तर मापन गर्न नसकिने सन्दर्भलाई अन्तर्राष्ट्रिय स्तरको तुलना अध्ययनबाट हेर्न सकिन्छ।[२३]

आर्थिक वृद्धि दरको तुलनात्मक अध्ययन

सुचक	अमेरिका	नर्वे	नेपाल
प्रतिब्यक्ति आय (जिएनआई, डलरमा)	३७,६४८	४८,४१२	२३७
कूल गार्हस्थ उत्पादन (मिलियन डलरमा)	१०,९४८,५	२२०,९	५,९
जनसंख्या (मिलियन)	२९२.६	४.६	२६.१
जिडिपी प्रतिब्यक्ति आयदर	२.१	२.९	२.२

स्रोत- विश्व विकास प्रतिवेदन, २००५

माथिको तालिकामा अमेरिकाको कूल गार्हस्थ उत्पादन मूल्य १०९४८.५ मिलियन डलर हुँदाहुँदै पनि नर्वेको प्रतिब्यक्ति आय भन्दा बढी छ। किनभने अमेरिकाको जनसंख्या २९२.६ मिलियन छ भने नर्वेको जम्मा ४.६ मिलियन मात्र छ। मुलुकको सम्पन्नता मापनमा कूल गार्हस्थ उत्पादनदर मात्र पनि योग्य हुँदैन किनभने जिडिपी प्रतिव्यक्ति आयदर ऋणात्मक हुँदा पनि नर्वे विश्वको सबैभन्दा बढी प्रतिव्यक्ति आय भएको मुलुकका रूपमा रहेको थियो। तसर्थ आर्थिक विकासमा प्रयोग हुने हेड काउन्ट इन्डेक्स गरिबी मापनमा त्यति सार्थक हुन सक्दैन।

यसकारण गरिबीको वास्तविक गहिराई थाहा नपाई आर्थिक वृद्धिदरको माध्यमबाट गरिबीलाई यति प्रतिशत र उति प्रतिशतमा झार्ने वा कम गर्ने भन्ने लक्ष्य राख्नु अर्थहिन हुन्छ। तीव्र आर्थिक विकासबाट गरिबी घट्न सक्दछ भन्ने तथ्य विश्वबैङ्कका विभिन्न अनुसन्धानहरूले पनि देखाएका छन् तर यसमा उच्च एवं दिगो आर्थिक विकासबाट गरिबी हट्ने दर आय असमानताले निर्धारण गर्दछ।[२४] यदि आय असमानता (सापेक्षिक गरिबी) कम छ भने आर्थिक विकासको न्युनदरले पनि गरिबी घट्ने दर तीव्र रूपमा बढ्न सक्दछ। विश्व बैङ्कको प्रतिवेदन अनुसार यदि शुरुको आय असमानता (गिनी इन्डेक्स) ०.२५ छ र कूल गार्हस्थ उत्पादन दर १० प्रतिशत छ भने ३० प्रतिशतका दरले गरिबी घट्न सक्दछ। तर

२३ एच. एल आउजा, *एड्भान्स थेउरी अफ इकोनिमिक्स* (१९९१) पेज ३२४

[२४] विश्व बैङ्क, विश्व विकास प्रतिवेदन २००४, पेज २४३-४४

आय असमानता (गिनी इन्डेक्स) ०.६ भएमा त्यही कूल गार्हस्थ उत्पादनको दर १० प्रतिशत हुँदा ५.६ प्रतिशतले मात्र गरिबी घट्न सक्दछ।[२५]

आय वितरणको असमानताको स्थीति

गणना वर्ष र संस्था	ग्रामीण क्षेत्र	शहरी क्षेत्र	समग्र नेपाल
२०३४ राष्ट्रिय योजना आयोग	०.६	०.५	-
२०४६ नेपाल राष्ट्र ब्याङ्क (घर परिवार)	०.५५	०.८५	०.५७
२०५२ नेपाल राष्ट्र बैङ्क (प्रतिब्यक्ति)	०.४३	०.४८	०.३२
२०६०/६१ युएनडिपी	-	-	०.४६
२००४ केन्द्रीय तथ्यांक विभाग			०.४१

स्रोतः राष्ट्रिय योजना आयोग, नेपाल राष्ट्र बैङ्क तथा केन्द्रीय तथ्याङ्क विभागको तथ्याङ्कबाट गणना गरिएको।

माथिको तालिका वमोजिम नेपालको आय असमानता स्थीति निकै बढी रहेको देखिन्छ। प्रतिब्यक्ति आयको आधारमा आय असमानता गणना गर्दा पनि झण्डै पचास प्रतिशतको हाराहारीमा देखिएकाले सापेक्ष गरिबी बढी नै भएको मानिन्छ। नेपालको यो आय असमानतालाई तुलानात्मक रूपले अध्ययन गर्न केही छिमेकी देशहरूको आय असमानतालाई दाँज्न सकिन्छ।

यसैले गिनी इन्डेक्सको मात्रा जति कम भयो त्यति आर्थिक विकास सम्भव छ। जस्तो कूल गार्हस्थ उत्पादनको दर २ प्रतिशत मात्र हुँदा पनि अमेरिकाले विश्व अर्थतन्त्रलाई मजाले हाँक्न सकेको छ। यसै सन्दर्भलाई बढी यथार्थपरक ढङ्गले विश्लेषण गर्न सघाउ पुऱ्याउने हेतुले नेपालमा रहेको आय असमानताको स्थीति निम्न तालिकामा देखाइएको छ।

आय असमानताको तुलनात्मक स्थीति

क्र.स.	देश	गिनी इन्डेक्स	क्र.स.	देश	गिनी इन्डेक्स
१	बंगलादेश	०.३४	६	इण्डोनेशिया	०.३१
२	भारत	०.४२	७	मलेशिया	०.४८
३	नेपाल	०.५३	८	फिलिपिन्स	०.४५

[२५] डा. नवराज कणेल, लरेन्ज कर्भ एण्ड गिनी कफिसेन्ट, *द इकोनोमिक जर्नल अफ नेपाल,* भो. १६ अङ्क ४, १९९३ पेज २२१-२३०

४	पाकिस्तान	०.३६	९	सिंगापुर	०.४२
५	श्रीलंका	०.४५	१०	थाइल्याण्ड	०.४७

स्रोतः विश्व बैङ्क, वल्ड डेभलपमेन्ट इन्डिकेटरर्स २००५

दक्षिण एशियाली तथा आसपासका केही अन्य एशियाली मुलुकको आय असमानताको स्थीतिलाई तुलना गर्दा नेपालकै आय असमानता बढी रहेको देखिन्छ। यसरी आय असमानता उच्च हुँदा पनि दशौं योजनाले यो आय असमानताको पक्षलाई खासै वास्ता गर्न सकेको देखिदैन। आय असमानता अत्याधिक रहेको यो अवस्थामा वर्तमान आर्थिक वृद्धिदरबाट क्रमशः गरिबी तल झार्दै लैजाने लक्ष्य कतिसम्म सफल होला सजिलै अनुमान गर्न सकिन्छ। विगतको प्रयासको मुल्याङ्कन गर्दा करिब ५ प्रतिशतसम्मको आर्थिक विकासले गरिबी घटाउने होइन कि गरिबीको दरलाई पनि रोक्न सक्दैन। यो अवस्थामा चालु आ.व.को २.१ आर्थिक वृद्धिदरले योजना अवधिमा ३० प्रतिशतमा र बाह्रौं योजनासम्ममा गरिबीको स्तर १० प्रतिशतमा झार्न सक्ने अनुमान गर्न सकिदैन। सन् २००४ मा केन्द्रीय तथ्याङ्क विभागद्वारा गरिएको नेपालको जीवनस्तर सर्भेक्षणमा आय असमानताको स्थीति ०.४१ भएपनि विभागको प्रतिवेदनमा गरिबीको रेखामुनि रहेका नेपालीहरूको संख्या ३१ प्रतिशत रहेको देखाइएको छ।[२६]

अहिलेसम्मको गरिबी निवारणको प्रयासबाट एकातर्फ हेड काउन्ट इन्डेक्सलाई प्रयोग गरी गरिबीको गहिराई पत्ता लगाउन सकिएको छैन भने अर्कोतर्फ आय असमानतालाई वेवास्ता गरिएको छ। त्यसै गरी चालु अवस्थाको ५ प्रतिशतसम्मको आर्थिक वृद्धिदरले गरिबीको वृद्धिदरलाई रोक्न सक्दैन र सरकारको आर्थिक सर्वेक्षणबाट आर्थिक वृद्धिदर ५ प्रतिशत भन्दा बढी हुन नसकेकाले पनि आउँदा दिनहरूमा यो दरमा ब्यापक वृद्धि गरेर गरिबी निवारण सम्भव तुल्याउन सकिएला भन्नु गलत हुनेछ किनभने यो अवधिमा आर्थिक गतिविधीहरूमा उल्लेख्य सकारात्मक परिवर्तनको लक्षण देखिदैन।

गरिबी निवारण भन्ने उद्देश्य नै गलत

नेपालमा ग्रामीण क्षेत्रमा व्यापक गरिबी रहेको छ। गरिबी निवारणका सन्दर्भमा सन् १९९२मा भएको योजना आयोगको राष्ट्रिय सेमिनारले शहरी क्षेत्रमा भन्दा गाउँ क्षेत्रमा, तराई क्षेत्रमा भन्दा पहाडी क्षेत्रमा, पूर्वी नेपालमा भन्दा पश्चिम नेपालमा बढी गरिबी रहेको तथ्य स्वीकार गरेको छ। त्यसैगरी नवौं योजनाको आधारपत्रमा पनि सडकको अभावले अधिकांश ग्रामीण क्षेत्र दुर्गम भएको, रोजगारीका अवसर न्युन रहेको, उत्पादनका साधनहरूको उचित प्रयोग हुन नपाएको, अस्तब्यस्त ग्रामीण क्षेत्रमा गरिबीको स्तर वढेको छ भन्ने तथ्थलाई स्वीकार गरिएको

[२६] केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग, नेपाल जीवनस्तर सर्भेक्षण प्रतिवेदन २००४ भो. २

छ।[२७] यसै क्षेत्रमा विकासको मूल प्रवाह पुग्न सकेको छैन र गरिबी ब्याप्त हुँदैछ। यो अवस्थामा दिगो आर्थिक विकास विना गरिबी निवारणको कल्पना गर्न पनि सकिदैन। देशको आर्थिक संरचना अनुसार ग्रामीण विकासको परिवर्तन गरिबी निवारणमा देखा पर्दछ। गरिबी निवारण परिणाम हो, कुनै उद्देश्य होइन।

यस सन्दर्भमा नेपालका योजनाहरूले गरिबी निवारणलाई होइन कि ग्रामीण विकासलाई उद्देश्य बनाउनु पर्छ। नेपालको विकास गर्न गरिबी निवारणको ढाँचा होइन कि ग्रामीण विकासको प्रारूप तयार गर्न सकिन्छ। गरिबी निवारण एउटा विषयगत परिणाम हो भने ग्रामीण विकास उद्देश्यगत विधा हो। नवौं तथा चालु दशौं योजनामा गरिबी निवारणलाई एकमात्र मूल उद्देश्य मानेर योजनाहरूको निर्माण र कार्यान्वयन गरिएको छ। दीर्घककालीन योजनाहरूले गरिबी निवारणलाई आफ्नो उद्देश्य मानेकाले यो गलत उद्देश्य निर्धारणले नेपालको गरिबी निवारणमा वाञ्छित सफलता प्राप्त गर्न हुन सकेको छैन।

आर्थिक विकासको संभावित उपचार

सामान्यतया आर्थिक क्रियाकलापमा साधनहरू कम उत्पादन क्षेत्रबाट बढी उत्पादनशिल क्षेत्र तर्फ प्रवाहित हुन्छन्। साधनको यस प्रकारको प्रवाहले एक क्षेत्रको मात्र विकासलाई नियन्त्रण होइन वढावा दिन्छ।[२८] यसको परिणाम स्वरूप अर्थतन्त्रमा विभाजित संरचना पुनः देखा पर्दछ। अर्थतन्त्रको एकपक्षीय विकासले गरिबीको अवस्था उस्तै वा झन जटिल बन्न सक्दछ। तसर्थ ग्रामीण अर्थतन्त्रलाई विशेष प्राथमिकताका साथ अगाडि वढाउनु आजको आवश्यकता हो। तर यसको अर्थ शहरी विकासलाई पुर्णरूपमा तिरस्कार गर्ने भन्ने होइन।

ग्रामीण अर्थतन्त्रको मेरुदण्ड कृषि क्षेत्र हो। गरिबी निवारणमा प्रत्यक्ष असर पार्ने क्षेत्र कृषि हो जसले ठूलो पृष्ठभुमिलाई समेट्न सक्ने आर्थिक वृद्धि हासिल गराउन मद्दत गर्दछ। श्रमलाई प्राथमिकता दिने श्रमजन्य उत्पादन प्रविधीको वृद्धिबाट पनि गरिबी निवारणमा सकारात्मक प्रभाव पार्न सकिन्छ। गरिबी निवारणको लागि ग्रामीण क्षेत्र नै ठूलो आधार भएकाले देशको अर्थतन्त्रलाई विकासको तह (टेक अफ स्टेज) मा पुऱ्याउन नेतृत्वदायी क्षेत्रको रूपमा कार्य गर्न सक्ने केवल एकमात्र कृषि क्षेत्रलाई कृषिको दीर्घकालीन योजनामा स्वीकार गरिएको थियो तर पछिल्लो समयमा आएर यो नै असफल भैसकेको छ। कृषि प्रधानमुलुक भएर कृषिको उन्नतिको लागि तयार गरिएको दीर्घकालीन कृषि योजना (एपीपी) असफल हुनु नै हाम्रो लागि दुर्भाग्य वन्न

[२७] राष्ट्रिय योजना आयोग, नवौं योजनाको आधार पत्र २०५४ पेज १४, १५

[२८] मेयर, जेराल्ड, *लिडिङ्ग इस्युज इन इकोनोमिक डेभलपमेन्ट* (१९७६) अक्सफोर्ड युनिर्भसिटी प्रेस, लण्डन, पृष्ठ २३०

पुग्यो। यो योजना तयार गर्न सरकारले करोडौं रुपियाँ खर्च गर्‍यो भने त्यसको कार्यान्वयनका केही वर्षहरूमा पनि थुप्रै रकम खर्च हुन पुग्यो। यसले नेपाली कृषि क्षेत्रको उन्नति गरेन वरू नेपालीको टाउकोमा केही थप ऋणको भार वोकायो।

कृषिलाई नेतृत्ववदायी क्षेत्रको रूपमा स्वीकार नगरी यसलाई क्षेत्रीय योजनाको रूपमा मात्र लिइएकाले कृषि प्रधानमुलक भएर पनि नेपालको वीस वर्षे दीर्घकालीन योजना असफल भएको मान्न सकिन्छ। नेपालको गरिबी निवारणका लागि टेक अफ स्टेजको तहमा पुयाउन कृषि क्षेत्रको सहयोग अनिवार्य छ।[२९] यसैको समुचित विकासबाट मात्र गरिबी र आर्थिक वृद्धिदरको विचमा हुनसक्ने फरक तथा गरिबीको जड पत्ता लगाउन सकिन्छ र यसबाट मात्र गरिबीको संभावित उपचार हुन सक्दछ।

निष्कर्ष

जल्दोवल्दो विश्वब्यापी समस्याको रूपमा रहेको गरिबीबाट नेपाल पनि अछुतो हुनै सक्दैन। थुप्रै आर्थिक तथा सामाजिक परिवर्तन हुँदापनि विश्वका कतिपय मुलुकहरू गरिबीको समस्याबाट मुक्त हुन सकेका छैनन भने विकासमा संवेदनशील हुन नसक्ने नेपालका योजनाकार र शासकहरूको अवधिभर आर्थिक उन्नति हुने सम्भावना कम नै रहन्छ। प्रसस्त स्रोत र साधन हुँदाहुदै पनि त्यसलाई समुचित परिचालन गर्ने सक्षम योजनाको निमार्णको अभावले नेपालीहरू धनी भैकनपनि गरिव हुनुपरिरहेको छ। सारा विश्वभरि विकासको लहर चलिसक्दा पनि नेपालमा सो सम्वन्धि कुनै प्रयत्न नभएकाले अन्य मुलुकको तुलनामा नेपालको विकास पछाडि परिसकेको छ। यही पछौटेपनामा पनि आर्थिक विकास र गरिबी निवारणका लागि निर्माण गरिएका आर्थिक योजनाहरूले अझै पनि गरिबीको जड पत्ता लगाउन सकेका छैनन्। गरिबीको लागि अरवौं रुपियाँ खर्च गरिसकिएको छ तर सही लक्ष किटानी गर्न नसक्नु र गरिबी निवारणका लागि आवश्यक आर्थिक वृद्धिको दर समेत अनुमान गर्न नसक्नुले सो अनुरूप प्रतिफल प्राप्त गर्न सकिएको छैन। खर्चको मात्राको वृद्धि अनुरूप गरिबीको मात्रा बढी रहेको छ। सरकारी तथ्याङ्कले गरिबीको स्तर घटेको देखाएपनि नागरिकहरूले गरिबी कम भएको महशुस गर्न सक्ने अवस्था छैन।

---

[२९] के रोष्टो, थेउरी अफ इकोनामिक डेभलपमेन्ट (१९७६) पृष्ठ २८१, ३२५

सन्दर्भ सामाग्रीहरू

आई.सि.सि., एन.सि.सि, *एड एसिसमेन्ट, डेभलपमेन्ट एण्ड इन्भेष्टमेन्ट,* (२००२/३), काठमाडौं, नेपाल चेम्वर अफ कमर्श २००३

आउजा, एच.एल. *एड्भान्स थेउरी अफ इकोनोमिक्स,* कल्याणी प्रकाशन न्यू दिल्ली, १९९१

आचार्य गोपालकृष्ण, *नेपालको आर्थिक विकासमा वैदेशिक सहायता,* जुसान, काठमाडौं १९९८

आचार्य, केशवप्रसाद, बर्डेन अफ पब्लिक डेब्ट इन नेपाल, पेपर प्रिजेन्टेसन एट नफास/एफइस सेमिनार अन डेब्ट ट्राय्प एण्ड इर्ट म्यानेजमेन्ट इन नेपाल, काठमाडौं १९९८

कणेल, डा. नवराज, लरेन्ज कर्भ एण्ड गिनी कोफिसेन्ट, *द इकोनोमिक जर्नल अफ नेपाल,* भो. १६ अङ्क ४, काठमाडौं १९९३

कुसीयोनिस, ए, *थेउरी अफ इकोनोमेट्रिक्स,* दोस्रो संस्करण, इएलविएस १९९४

केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग, नेपाल जीवनस्तर सर्भेक्षण प्रतिवेदन २००४ भो. २, काठमाडौं २००४

घिमिरे जि. पी. *नेपालको अर्थशास्त्र,* काठमाडौं, एम के पब्लिकेसन्स, वि.स. २०४९

ज्ञवाली दीपक, दिगोपनको विकास : वैदेशिक सहायताको समाप्ति पछिका वर्षहरूमा अन्तर्राष्ट्रिय सहयोग आदान प्रदान कसरी? *बहाः जर्नल,* वर्ष १ अङ्क १, सोशल साइन्स बहाः काठमाडौं, वि.स. २०६१ फागुन

थापा, गोविन्दबहादुर, नेपाल राष्ट्र बैङ्क समाचार (२०५९), नेपाल राष्ट्र बैङ्क बालुवाटार वि.स. २०५९

फरेन अफेयर्स मिनिष्ट्री, ओडिए एनुयल रिर्पोट १९९८, जापान

भट्टचन, कृष्ण, हेमचुरी, कमला आदि, *एक्जीस्टीङ्ग प्राक्टीस अफ काष्टवेस अनटच्याविलिटी इन नेपाल,* एक्सन एड नेपाल, काठमाडौं, जुन २००३

भट्टराई, केदार, योजनामा विकास, *सासाहिक विमर्श,* २०६१ मंसीर ६-१३

मेयर, जेराल्ड, *लिडिङ्ग इस्युज इन इकोनोमिक डेभलपमेन्ट,* अक्सफोर्ड युनिर्भसिटी प्रेस, १९७६

म्याममन के. प्याक्सन के. वुमन्स वर्क एण्ड इकोनोमिक डेभलपमेन्ट, जर्नल अफ इकोनोमिक प्रस्पोरिटी, भो. १४, नं ४, २०००

राष्ट्रिय योजना आयोग, आठौं योजना, काठमाडौं, वि.स. २०४९

राष्ट्रिय योजना आयोग, दशौं योजना, काठमाडौं, वि.स. २०५९

राष्ट्रिय योजना आयोग, दोस्रो योजना दस्तावेज, काठमाडौं, वि.स. २०१९

राष्ट्रिय योजना आयोग, नवौं योजना, काठमाडौं, वि.स. २०५४

राष्ट्रिय योजना आयोग, नवौं योजनाको आधारपत्र, काठमाडौ, वि.स. २०५४

रेग्मी, महेशचन्द्र, *नेपालको ऐतिहासिक रूपरेखा,* काठमाडौं, हिमाल एशोसिएसन

रोष्टो, के, *थेउरी अफ इकोनोमिक डेभलपमेन्ट,* इएल विएस, १९७६

विश्व बैङ्क, विश्व विकास प्रतिवेदन २००४, वाशिङ्गटन डिसी, २००४

विश्व बैङ्क, विश्व विकास सुचकाङ्क २००५, वाशिङ्गटन डिसी २००४

शर्मा, सुधिन्द्र, कोपोनेन, जुहानी, ज्ञवाली, दीपक, तथा दीक्षित, अजय, *एड अण्डर स्ट्रेस,* काठमाडौं, हिमाल एशोसिएसन, २००४

साना सिंचाई प्रविधिको लैङ्गिक पक्षहरू : नेपाली सन्दर्भ[1]

बी. उपाध्याय

परिचय

बाली उत्पादकत्वमा बृद्धि गर्न सिंचाईले निर्णायक भूमिका खेलेको हुन्छ। वितेका केही दशकयता, सिंचाईका लागि पानीको उपलब्धतामा तीव्र रूपमा ह्रास आएको छ। अर्को शब्दमा भन्नुपर्दा, सिंचाईको लागि पानीको मागमा तीव्र बृद्धि हुँदै गएको छ।

पानीले नै विश्वभरी खाद्य सुरक्षा, मानिसको रोजीरोटी, औद्योगिक विकास, वातावरणलाई जीवन्तता दिने जस्ता काम गर्दछ। सन् १९९५ मा विश्वबाट करीब ३९०६ घन किलोमिटर पानी माथि उल्लिखित कामका लागि उपयोग गरिएको थियो। सन् २०२५ सम्ममा पानीको मागमा कम्तिमा पनि पचास प्रतिशतसम्म बृद्धि हुने अनुमान गरिएको छ। यसले सिंचाईका लागि आवश्यक पानीको उपभोग सीमित बनाउँछ। अर्थात् सिंचाईका लागि पानीको प्रयोगमा बृद्धि जम्मा जम्मी ४ प्रतिशतले मात्र हुने अपेक्षा गरिएको छ। यसले खाद्य उत्पादनमा बृद्धि गर्न नसकिने अवस्था ल्याउँदछ (रोजग्रान्ट र अन्य, २००२)। यस्तो असजिलो अवस्थामा पानीको प्रभावकारी र कुशल प्रयोग तथा व्यवस्थापन गर्न अत्यन्त आवश्यक भइसकेको छ।

परम्परागत सिंचाईका तरीकाहरूमा पानीको प्रयोग कुशलता पूर्वक भइराखेको अनुभव हुँदैन। उदाहरणका लागि कुलोबाट गरिने सिंचाई अन्तर्गत पानी वितरण गर्दा बाटैमा वाष्पिकरण, जमिनमुनि छिर्ने तथा अन्य किसिमले पानी ह्रास भइराखेको हुन्छ। सहस्राब्दि विकास लक्ष्यले राखेको दृष्टिकोण भन्दा विपरित गई बढी खर्चालु सिंचाई प्रविधिहरू पानी आपूर्तिमा विस्तार बढाउन असक्षम भएका छन् (पल, २००३)। दीगो कृषि विकास सिंचाई पानीको कुशल प्रयोगमा भरपर्ने भएकाले प्रति थोपा पानीले धेरै अन्न उब्जाउनको लागि विभिन्न किसिमका प्रविधिगत उपायहरू अपनाउन शुरु गरिएको छ।

यस्तै प्रविधिगत उपायहरूमध्ये दक्ष सिंचाई प्रणाली शुरु गरिएको छ। पानीको उत्पादकत्व बढाउन खेतीबारीमा लगाइएको बालीमा पानीको आपूर्ति अझ दक्षताका साथ गर्नुपर्दछ जसले गर्दा बालीको उत्पादन पनि बढोस्। यस्तो गर्न थोपे सिंचाई, फोहरा सिंचाई तथा अरू साना सिंचाई प्रणाली अपनाउन सकिन्छ (डब्लु आइ, २००४)। थोपे सिंचाई यस्तै एउटा सुविधाजनक

---

१ यो लेख लेखकको नेतृत्वमा भइरहेको अध्ययनमा आधारित छ।

प्रणाली हो। यो प्रणालीमा पानीलाई खेतीमा सिधै सप्लाई लाइनमा जोडिएको इमिटर मार्फत् पुऱ्याइन्छ।

थोपे सिंचाई प्रविधिले माटोको सतहबाट वाष्पीकरण कम गराउँछ। बग्ने तथा सोसिएर जाने पानीको मात्रा कम गर्छ वा रोक्छ र बारीमा कतै धेरै पानी लाग्ने अवस्थाबाट सबैतिर पानी पटाइ सिंचाईको दक्षतामा बृद्धि गर्छ। थोपे सिंचाईको प्रयोगले रासायनिक मलखाद तथा अन्य रासायनिक पदार्थको उपभोगबाट उच्चतम लाभ लिन, झारपात कम गर्न तथा माटोको अम्लीयपन घटाउन सकिन्छ (एसकेएजीजीएस, २००१)।

पानीको प्रबन्ध तथा व्यवस्थापनमा महिलाहरूले महत्वपूर्ण भूमिका खेल्ने भएकाले जलस्रोत व्यवस्थापन सम्बन्धी परियोजना तथा कार्यक्रमहरूमा लैङ्गिक मूलप्रवाहिकरण गर्नु महत्वपूर्ण हुन्छ। पानीको घरायसी प्रयोगका लागि व्यवस्थापकका रुपमा महिलालाई स्विकारे पनि पानीको उत्पादनमुलक प्रयोगमा महिलाको अर्थपूर्ण भूमिकालाई छायाँमा पारिएको छ। यसले गर्दा समुदायको पानी सम्बन्धी कार्यसूचीमा महिलाहरूद्वारा उत्पादनमुलक पानीको प्रयोग कम हुन गई उनीहरूलाई खेती तथा अन्य प्रयोगमा आवश्यक पानी प्राप्त गर्न समेत गाह्रो बनाउने छ (कोब्यासी र बालकृष्णनन्, २००३)। हालको समयसम्म पनि सिंचाई प्रयोग गर्ने कृषकको रुपमा महिलाहरूले खेलेका मह्त्वपूर्ण भूमिकालाई नेपालका विकास योजनाविद्हरूले वेवास्ता गरेका छन् (श्रेष्ठ र तनाका, २००३)।

महिलाहरूको कल्याण तथा सशक्तिकरणलाई बढाउन सिंचाईका प्रविधिहरूले ठूलो सम्भावना बोकेका छन्। कम खर्च, उपयुक्त तथा भरपर्दो प्रविधिले समय तथा शक्तिको संचय तथा अन्य आम्दानी समेत गराइ ग्रामीण महिलाहरूको व्यावहारिक आवश्यकता पुरा गर्दछ। प्रविधिलाई अगाडि बढाउन महिलालाई नै लक्षित समूहमा राख्नु उनीहरूको सशक्तिकरण गर्नको लागि जरुरी छ। यस्तो सशक्तिकरण घरायसी तथा समुदाय स्तरमा हुने निर्णय प्रक्रियामा उनीहरू दह्रोसँग वकालत गर्न र्समर्थ हुने कुरासँग जोडिएर आएको हुन्छ।

प्रविधिको रुपान्तर मोडलभित्र रोजगारी, उत्पादकत्व, तथा आम्दानीको वितरणको मिथकमा महिलाको भूमिकालाई राम्रोसँग जोड्न ह्वाइटहेड (१९८५) ले घर भित्र र बाहिरको सामाजिक तथा आर्थिक सम्बन्धलाई विश्लेषणमा समाहित गर्नुपर्ने सुझाएका छन्। स्वतन्त्र उत्पादकको रुपमा महिलाहरू सक्षम हुन धेरै पक्षहरूले भूमिका खेलेका हुन्छन्। ती पक्षहरूमा घरपरिवारमा आश्रित उनीहरूको अवस्थाले मध्यस्थता गरेका उत्पादनमुलक स्रोतहरू (जस्तै भूमि) र सार्वजनिक रुपमा प्राप्त हुने लगानीका उपायहरू- ऋण सुविधा, प्राविधिक सीप तालिम, आधारभूत सामाजिक संरचनाहरू इत्यादि हुन्।

यसै परिप्रेक्ष्यमा यो अध्ययनले एउटा सामान्य सिंचाई प्रविधिले महिलाहरूको कार्यबोझ कम गर्ने र थप आम्दानी गरी व्याप्त ग्रामीण गरिबीबाट मुक्ति दिलाउन सक्दो रहेछ भन्ने तर्क अगाडि

सारेको छ। यहाँ उपयुक्त सिंचाई प्रविधि प्रतिको पहुँचले खाद्य सुरक्षा तथा पारीवारिक पोषणमा पार्नसक्ने उल्लेखनीय सकारात्मक असर अझ महत्वपूर्ण छ।

संसारमा उपलब्ध जलस्रोत मध्ये २.३ प्रतिशत हिस्सा नेपालमै भएपनि विकट भौगोलिक अवस्थाले गर्दा पानीमा साधन स्रोत विनाका बहुमत साना किसानहरूको पहुँच एकदमै असजिलो छ। विगतको एक दशकमा माओवादी विद्रोहले गर्दा नेपालका ग्रामीण क्षेत्रमा गरिबी अझ बढेको छ। यसले गर्दा धेरैजसो पुरुषहरू कामको खोजीमा शहर पलायन भएका छन्। यसरी पुरुषहरू खेतबारीमा काम गर्न उपलब्ध नभए पछि खेतबारीका कामहरूको सम्पूर्ण जिम्मेवारी घरका महिलाहरूकै हुन जान्छ (जवार्टिविन र न्यौपाने १९९७)।

खेतीबारीको काममा महिलाहरूको सक्रियता बढेपछि उनीहरूको कार्यबोझ पनि बढेको छ। बढ्दो कार्यबोझ र समयको वहावसँगै प्राकृतिक स्रोतको आधार क्षय हुन थालेकाले उनीहरूलाई घरायसी काम गर्न थोरै मात्र समय प्राप्त हुन्छ। महिलाको लागि उपयुक्त प्रविधिको अभावले खाद्य उत्पादन तथा आर्थिक क्रियाकलापमा उनीहरूको लागि अवसरमा कमी ल्याउँछ। यसै तर्कलाई अगाडि राखी यो अध्ययनले लैङ्गिक गतिशिलता, सिंचाई तथा ग्रामीण जीविकोपार्जनको आधारमा थोपे सिंचाई प्रविधिको उपयुक्तताको मूल्याङ्कन गर्ने कोशिश गर्नेछ।

अध्ययनका लागि अपनाइएको उपाय, प्रक्रिया तथा अध्ययनको क्षेत्र

अन्तराष्ट्रिय विकास इन्टरप्राइजेज (आइ.डि.इ.[२]) को सल्लाह तथा सुझावमा यो प्रविधि अवलम्बन गरिएका गाउँहरू मध्येबाट उद्देश्यमुलक नमूना तरीकाबाट अध्ययनका लागि केही गाउँहरू छानियो।

दुई वर्षभन्दा अगाडिदेखि थोपे सिंचाई प्रणालीहरू[३] अपनाएका साना कृषकहरूको जीविकोपार्जनमा यसको गतिलो प्रभाव परेको हुनसक्ने मान्यतामा त्यस्ता कृषकहरूलाई

---

[२] आइ.डि.इ. नाफारहित प्रविधि तथा बजारिकरण गर्ने अन्तराष्ट्रिय संस्था हो। यसले कम खर्चालु प्रविधिहरूको विकास तथा बजारीकरण गर्दछ। आइ.डि.इ.ले यो अध्ययन गर्न लागेको क्षेत्रका साना-साना जमिनमा उपयुक्त थोपे सिंचाई प्रणाली अपनाउन सहयोग गर्छ ।

[३] थोपे सिंचाई प्रणाली (Drip irrigation System) भन्नाले विस्तारै र धेरै पटक मेकानिकल यन्त्र अर्थात् इमिटरबाट बारीमा सिंचाई गरिन्छ। यसमा पानी छर्कने वा ड्याङबाट पानी लगाउनुपर्ने हुँदैन र कम चापमा सिंचाई हुन्छ। पानीलाई प्रत्येक विरुवाको जरामा पाइपहरूको संजालबाट पुर्याइन्छ। यो अध्ययन गरिएका स्थानहरूमा किसानहरूले साना-साना ट्युबहरूलाई इमिटरको रुपमा प्रयोग गरेका छन्। यी ट्युबहरूलाई ५० लीटर क्षमताको ट्याङ्कीमा जोडिएको हुन्छ। यो प्रणाली करेसाबारी तथा सीमान्त कृषकहरूलाई उपयोगी हुन्छ।

अध्ययनको लागि छानियो। गाउँस्तरमा चाहिं छनौटको लागि थोपे सिंचाई प्रणाली अपनाएका परिवारका पुरुष र महिला दुवै कृषिकार्यमा लागेका घरधुरीहरूको चयन गरियो।

यस अध्ययनको लागि कूल १३० घरधुरीमा पुरुष र महिला सदस्यहरूको लागि छुट्टाछुट्टै प्रश्नावली प्रयोग गरी सर्वेक्षण गरियो। निश्चित समूह छलफल भने थोपे सिंचाई प्रयोग गर्ने र नगर्ने महिला कृषकहरूको लागि छुट्टाछुट्टै गरियो। यसको साथै श्रममा लैङ्गिक विभाजन तथा महिलाको दैनिक क्रियाकलापको विश्लेषण गरी सहभागीतामुलक अनुसन्धान गरियो। अन्य तथ्याङ्कहरू पनि विश्लेषण गरियो। प्राथमिक तथ्याङ्कहरू चाहिं सन् २००३मा पश्चिम नेपालको पाल्पा जिल्लाका तीन गाउँहरूबाट सङ्कलन गरियो। अनुसन्धानका निश्कर्षरु मुख्यतः गुणात्मक विवेचनामा आधारित छन्।

अध्ययनमा छानिएका गाउँहरू मध्य पहाडी क्षेत्रमा समुद्र सतहबाट औसत १५०० मीटरदेखि २५०० मीटरसम्मको उँचाईमा अवस्थित छन्। उँचाईमा रहेको विविधता अनुसार ती गाउँको वर्षा तथा तापक्रममा समेत असमानता छ। यहाँ धेरैजसो जमीनहरूमा भिरालो तथा नदीले बनाएका टारहरू छन्। यहाँ विभिन्न जातीयताको मिश्रति समाज छ। यो क्षेत्रमा दलित[४] हरूको समुदाय सबभन्दा धेरै उत्पीडित छ। यहाँका कृषकहरू मूख्यतः वर्षामा आधारित खेती गर्छन्। पानीको कमीले गर्दा धान, मकै तथा कोदो जस्ता मूख्य बालीहरूको खेती मनसुनी वर्षामा आधारित छ। धेरैजसोले पशुपालन गर्छन् र श्रमको आवश्यकता महिलाहरूले पुरा गर्छन्। कृषिकार्यदेखि बाहिरको आम्दानी नगण्य छ। समुदायका केही सदस्यहरू सरकारी विद्यालयका शिक्षक र हुलाकका कर्मचारी छन्।

यी गाउँहरूमा थोपे सिंचाई प्रणालीका साथै पानीका परम्परागत स्रोत तथा मूलहरूलाई साना ट्याङ्किहरूमा एकत्रित गरी घरायसी प्रयोग तथा सिंचाईका लागि समेत उपयोग गर्ने गरिन्छ।

नतीजा

थोपे सिंचाईको विकासमा संरचनात्मक भूमिका

परम्परागत थोपे सिंचाई प्रणालीको विकास व्यावसायिक रुपमा इजराइलमा सन् १९५०को दशकको शुरुमा नै भएको हो । पछि यो प्रणालीलाई भारत, संयुक्त राज्य अमेरिका, अस्ट्रेलिया

---

[४] दलितहरूलाई नेपालका तथाकथित उपल्ला जातिहरूले तल्ला जाति तथा अछुत समुदाय मान्छन् र यो समुदाय जातीयताको आधारमा गरिने पक्षपातबाट पीडित छ। नेपालको जनसंख्याअनुसार १२ प्रतिशत दलित महिलाहरू छन्।

तथा यूरोपीयन मुलुकहरूमा अपनाइयो। यसै गरि सन् १९८० को दशकको शुरुतिर नेपाल सरकारले कृषि विकास बैंकलाई साना सिंचाई कार्यक्रमलाई अगाडि बढाउने जिम्मेवारी दियो। त्यसपछि मात्र आवश्यक परेको प्राविधिक सहयोग उपलब्ध गराउन साना सिंचाई विकास शाखाको स्थापना गरियो। यो कार्यक्रमलाई विस्तार गर्न कृषि विकास बैंकले पूर्वी नेपालको केही गाउँ विकास समितिहरूमा यस्ता प्रणालीहरू स्थापना गर्यो। साथ साथै यस्ता प्रणालीहरू अपनाएमा सहुलियत (Subsidy) दिने समेत बताइयो।

सन् १९९० को दशकको शुरुमा आइ.डि.इ. नेपाल नामक अन्तराष्ट्रिय गैह्रसरकारी संस्थाले नेपालको कृषि विकास बैंकसँग साना सिंचाई कार्यक्रम विस्तार गर्नको लागि सहकार्य गर्ने सम्झौता भयो। त्यसपछि आइ.डि.इ. नेपालले देशमा पानीको सुविधा कम भएका क्षेत्रहरूमा कम खर्चालु थोपे सिंचाई कार्यक्रम लागू गरिराखेको छ।

नेपालमा सरकारी खर्चमा निर्माण गरिएका ठूला सिंचाई परियोजनाहरूले देशमा सिंचाई गर्न सकिने लगभग २० प्रतिशत जमिन मात्र सिंचाई गर्न सकिन्छ। यस्ता परियोजनाहरूबाट मूख्यतः ठूला कृषकहरूले मात्र धेरै फाइदा लिन सकेका छन्। स्रोतहरूको कमीले गर्दा उच्च लगानी गर्नुपर्ने यस्ता ठूला परियोजनाहरूमा साना किसानहरू सहभागी हुन सकेका छैनन् (गुरुङ, २०००)। यहिँ वास्तविकतालाई आत्मसात गरी थोपे सिंचाई प्रविधि साना कृषकहरूलाई स्थानीय संघसंस्थाहरूको सहयोगमा स्थानीय डिलरहरू, आइ.डि.इ. मार्फत् युगान्तकारी थोपे सिंचाई प्रणाली अपनाउन उच्च मूल्यका अन्न खेती विस्तार कार्यक्रम मार्फत् उपलब्ध गराईएकोछ।

यो अध्ययन क्षेत्रका लागि कृषकहरूलाई मोटामोटी रुपमा दुई समूहमा बाँड्न सकिन्छ। सुविधा सम्पन्न तथा सुविधाविहिन। सुविधाधारी समूहमा परेकाहरू सामाजिक तथा आर्थिक रुपमा तुलनात्मक हिसाबले सम्पन्न छन्। साधारणतयाः यो समूहमा परेकाहरू बाहुन, क्षेत्री जस्ता उच्च जातिका छन्। सुविधाविहिन समूहमा चाहिं परम्परागत विकासे हस्तक्षेपहरूले अहिलेसम्म समेट्न नसकेका अल्पसंख्यक जनजाति जस्तै दलितहरू पर्दछन्। आइ.डि.इ.ले साना कृषक तथा सुविधाविहिन समूहलाई विशेष रुपमा ध्यान दिई जीवकोपार्जनका लागि पाल्पाका पहाडी भेकमा व्यावसायिक तरकारी खेती गर्न थोपे सिंचाई प्रणालीलाई अगाडि बढाएको छ। यस्ता कृषक परिवारहरूका महिला सदस्यहरू थोपे सिंचाईको प्रयोग तथा मर्मत संभारमा सक्रिय रुपमा लागेका छन्।

आइ.डि.इ.ले हेल्भेटासद्वारा सहयोग गरिएको लिस्प कार्यक्रम मार्फत् सन् १९९८ देखि नै पाल्पाका गाउँहरूका ग्रामीण गरिबहरूको जीवनस्तर उकास्न उच्च मूल्यका अन्न उत्पादन कार्यक्रम शुरु गरेको थियो। ७७९ थोपे सिंचाईका प्रयोगकर्ताहरू, ३६ अगुवा कृषक तथा १ डिलर र २ सहायक डिलरहरूको सञ्जाल निर्माणपछि यसले ठूलो संख्यामा महिला कृषकहरूलाई

फाइदा पुग्ने हिसाबले यो सञ्जाललाई दह्रो तथा विस्तारित रुपमा कम खर्चिलो थोपे सिंचाई प्रणालीको प्रचार-प्रसारमा लाग्यो र उत्पादित उच्च मूल्यको तरकारी विक्री-वितरणको लागि दीगो बजारीकरण गर्न स्थानीय संघ-संस्थालाई सबल बनाउन थाल्यो। अहिले आएर यो कार्यक्रम पाल्पा जिल्लाको ३२ गाविसहरू र १ नगरपालिकामा लागू भइसकेको छ (HURDEC, 2000)।

व्यावसायिक तरकारी खेतीलाई पारीवारिक क्रियाकलापको रूपमा बढावा दिन लिस्पले प्रत्येक परिवारको देनको मूल्याङ्कन गरि प्राप्त फाइदालाई समतामूलक रुपमा बाँडफाँड गर्ने व्यवस्थालाई स्थापित गर्यो। लिस्पले मूख्यत- तीन कार्यनीतिहरूमा ध्यान दियो। कृषक, त्यसमा पनि महिला समूहको क्षमता अभिबृद्धि, बढ्दो तरकारी उत्पादनलाई प्रोत्साहन र बजारीकरण गर्ने उद्देश्यका लागि नीजि उद्यमी तथा व्यापारिक समूहहरूको बीचमा सम्बन्ध स्थापित गर्ने।

लिस्पले महिला समूहहरूलाई थोपे सिंचाई प्रणाली स्थापना गर्न, बीउको संरक्षण गर्न, जैविक तरकारी खेतीलाई ध्यान दिइ तरकारी खेती तथा संबर्द्धन गर्न तालिम प्रदान गर्ने जस्ता क्रियाकलाप गरी अभिप्रेरित गऱ्यो। कृषकहरू यो प्रविधि अपनाउन अभिप्रेरित भएका कारणहरूमा कम खर्चिलो हुनु, संचालन र मर्मत संभार गर्न सजिलै सकिनु, कम श्रम लाग्नु, लैङ्गिक रुपमा संवेदनशील हुनु, तथा पानीको पहुँच सिमित भएका ठाउँहरूमा उपयुक्त हुनु हो।

प्रविधि आर्थिक तथा सामाजिक रुपमा समेत व्यवहारिक भएकाले सन् २००० मा यसको माग निर्धारित गरिएको कूल विक्री लक्ष्य ९८० एकाइ भन्दा नाघेर पचास प्रतिशत भन्दा पनि धेरै हुनपुग्यो।

बहुमत कृषकहरूले हाल थोपे सिंचाईमा भएका जमिनका टुक्राहरू पहिला सिंचाई व्यवस्था नभएकाले बाँझै रहने गरेको उल्लेख गरे। त्यसले गर्दा उनीहरू साधारण खेतीपाती जस्तै- फर्सि तथा काँक्रो लगाउन समेत निश्चित अनुमान गर्न नसकिने मनसुनमा भर पर्नु पर्दथ्यो। सिंचाई सुनिश्चित भएकाले अहिले उनीहरू खेतीमा उच्च मूल्य युक्त विविध तरकारी खेती गर्न सक्ने भएका छन्। उनीहरू आइ.डि.इ.ले समय-समयमा खेतीमा लाग्ने रोगहरू, खेतीको रोजाइ, चक्रे खेती (Inter Cropping), उत्पादकत्व बढाउने तरिका, सहि सिंचाइ आदिका बारेमा दिने सल्लाह तथा सुझावहरूले गर्दा उनीहरूले राम्रो खेती भएको अनुभव गरेका छन्।

प्रत्यक्ष रुपमा भन्नुपर्दा परियोजना कार्यान्वयन भएपछि तरकारी उत्पादनमा उल्लेखनीय बृद्धि भएको छ। विना ज्यालामा श्रम गर्ने महिलाहरू व्यावसायिक तरकारी उत्पादक भएका छन्। परियोजना लागू हुनुभन्दा पहिले उनीहरूसँग कुनै उत्पादनमुलक काम थिएन र उनीहरू पारीवारिक कृषिकार्यमा विना ज्याला सघाउने मात्र गर्दथे। संस्थागत सहजीकरणले उनीहरूको जीवन सजिलो बनाउन धेरै ठूलो मद्दत पुऱ्याएको अनुभव उनीहरूसँग छ।

नीतिमा लैङ्गिक प्रतिनिधित्व

ग्रामीण क्षेत्रमा महिलाहरूको काममा धेरै श्रम तथा समय खर्च हुनेगर्छ। खेतीबारीको कामदेखि बाहेक उनीहरू घरायसी काममा पनि जिम्मेवार हुन्छन्। महिला कृषकहरू विश्वमा अन्न उत्पादनको पचास प्रतिशत भन्दा बढी हिस्सा उत्पादनमा योगदान पुर्याउँछन्। विकासोन्मुख देशहरूमा साठीदेखि अस्सी प्रतिशत अन्न महिला कृषकहरूले उत्पादन गर्छन्। एशिया महादेशमा धान बालीको खेतीमा गर्नुपर्ने कामको पचासदेखि नब्बे प्रतिशत काम महिलाहरू नै गर्छन्। ग्रामीण भेकका महिलाहरू खेती तयार भए पछि यसको भण्डारण, राखन-धरन, बजारीकरण तथा संसाधित गर्ने जस्ता अधिकाशं काममा खट्छन्। नेपालमा आर्थिक रुपमा क्रियाशिल महिलाहरू मध्ये असी प्रतिशत भन्दा बढी कृषि कार्यमा सक्रिय छन्।

जहाँ सम्म कृषि कार्यमा प्रविधिको प्रसार र अपनाउने कुरा छ यसमा अझसम्म पनि पुरुषकै आधिपत्य छ। कृषि प्रसारका औंलामा गन्न सकिने र सीमित अवस्थाका कार्यक्रमहरू महिला कृषकसम्म पुग्न सकेका छन्। उपाध्याय (२००२) द्वारा सम्पन्न गरिएको एउटा अध्ययनले सन् १९९८-१९९९ मा जमुना[५] का ९४ प्रतिशत तथा छिता[६] का ९१ प्रतिशत महिला कृषकहरूलाई कृषि प्रसारका अभिकर्तासँग भेटघाटै नभएको देखाएको छ।

आधुनिकिकरण तथा नयाँ प्रविधि अपनाउने कुरामा नेपाली समुदायका ग्रामीण महिलाहरू जहिले पनि वञ्चित गरिएका समूहमा पर्दछन्। आइ.डि.इ. परियोजना लागू भएका क्षेत्रहरू भन्दा बाहिरका क्षेत्रहरूमा अहिलेसम्म पनि प्रसारणको प्रणाली तथा प्रविधि अपनाउने कुरामा पुरुषहरूको प्रभुत्व छ। त्यहाँ महिलाहरूले कृषि तथा सिंचाई प्रविधिमा भएका नयाँ व्यवस्थाहरूको बारेमा निकै कम मात्र सूचना पाउँछन् या सूचना नै पाउँदैनन्। यसको साथै विकसित गरिएका प्रविधिहरूले महिला कृषकहरूका आवश्यकतालाई सम्बोधन नै गर्दैनन्।

नेपालका विभिन्न राष्ट्रिय योजनाहरूको पुनरावलोकन तथा विश्लेषण गर्दा पाँचौ पञ्चबर्षीय योजनामा (सन् १९७५-१९८०) कृषिलाई यान्त्रिकीकरण गर्ने नीति स्पष्ट रुपमा उल्लेख गरिएको देखिन्छ। तर छैठौं (सन् १९८१-१९८५) तथा सातौं (सन् १९८६- १९९०) योजनाहरू भने कृषिमा यान्त्रिकीकरणलाई बढावा दिने कुरामा मौन रहेका छन्। यस्तो हुनुमा सरकार कृषिको यान्त्रिकीकरणबाट ग्रामीण जीविकोपार्जनमा नकारात्मक असर पर्ने धारणाबाट ग्रस्त भएकाले हुनसक्छ। आठौं योजना (सन् १९९१- १९९७) ले चाहिं श्रमलाई विस्थापित

---

[५] 'जमुना' पूर्वी नेपालको इलाम जिल्लामा अवस्थित गाउँ हो।

[६] 'छिता' सुनसरी जिल्लामा अवस्थित तराईको एउटा गाउँ हो। यहाँको हावापानी ओसिलो समउष्ण प्रकृतिको छ। यहाँ औसत वार्षिक वर्षा १००० मी.मी. देखि १५०० मी.मी. सम्म हुन्छ।

नगर्ने प्रकृतिका साना औजार तथा मेशिनहरूको प्रयोगलाई प्राथमिकताका साथ जोड दिनुपर्ने बताएको छ।

विशेष गरी नवौं योजना (सन् १९९७-२००२)ले सिंचाई विकासमा महिलाहरूको सहभागीतालाई जोड दिएको छ। यसको लागि जल उपभोक्ता समूह मार्फत् सिंचाई तथा जलाधार व्यवस्थापनमा उनीहरूको भूमिकालाई जोड दिने उल्लेख गरिएको छ। यसैगरी नवौं योजनाले महिलाहरूको घरायसी काम तथा कृषिकार्यमा हुने कार्यबोझलाई कम गर्ने प्रकृतिका प्रविधिको विकासका लागि अनुसन्धान गर्नुपर्ने तथ्यलाई महत्व दिएको पाइन्छ। यसको साथ साथै यो योजनाले महिला कृषकहरूले तुरुन्त ग्रहण गर्नसक्ने प्रविधिहरूको पहिचान तथा सिफारिश गर्ने कुरालाई पनि जोड दिएको छ।

नेपालको दीर्घकालीन कृषि नीति (Agricultural Perspective Plan) ले पनि लैङ्गिक मुद्दालाई उच्च प्राथमिकता दिएको छ। यसलाई कृषि नीति लागू गर्ने महत्वपूर्ण रणनीतिको रुपमा लिएको पाइन्छ। यसको एउटा उद्देश्य कृषि विकासको मूलधारमा महिलाहरूलाई पनि ल्याउने रहेको छ। यसले योजनाको सबै पक्षहरूमा लैङ्गिक मुद्दाहरूलाई विचार गर्नुपर्ने कुरा मात्र नगरी कृषि विकासको लागि विस्तृत रूपमा योजनाको सबै पक्षहरूमा कसरी महिलाहरूलाई समाहित गराउन सकिन्छ भन्ने समेत उल्लेख गरेको छ। विशेषतः यसले कृषि उत्पादनमा महिलाको लगानी तथा ऋणमा पहुँच, आयआर्जन तथा बजारीकरणका क्रियाकलापहरूमा महिलाहरूलाई सक्रिय रूपमा ल्याउने तथा महिला र पुरुष दुवैलाई विकासका अवसरहरूमा पहुँच सुनिश्चित गर्ने कुराहरू उल्लेख गरेको छ (एप्रोस, १९९२)।

महिलाहरूमा सिंचाई प्रविधि प्रचार प्रसार गर्नको लागि दीर्घकालिन कृषि नीतिले चाखलाग्दा विभिन्न रणनीतिहरू सुझाएको छ। यसले पानी सङ्कलन गर्ने तथा पानी सम्बर्द्धन गर्ने किसिमका स्प्रीङ्कल, थोपे तथा अन्य सिंचाई प्रविधिहरूको अनुसन्धानमा पनि जोड दिएको छ।

परम्परागत रुपमा धेरैजसो कृषि प्रसारका सेवाहरूले जमिनमा स्वामित्व भएका, ऋण सुविधा पाउन सक्ने तथा प्रविधिको विकासमा लगानी गर्नसक्ने कृषकहरूलाई मात्र सेवा प्रदान गर्ने गर्दथ्यो। महिलाहरूमा जमिनको स्वामित्व नहुनु वा सिमित हुनु अथवा ऋण लिनको लागि आवश्यक धितो राख्ने अवस्था नहुनुले पनि त्यस्ता प्रयासहरूले चाहेरै पनि महिलालाई सेवा दिन सकेका थिएनन्। यसको साथै प्रसारका त्यस्ता उपायहरू महिलाका क्रियाकलापमा सुधार ल्याउन कमैमात्र अभिमुख भएका हुन्थे। महिलाहरूको उल्लेखनीय सहभागीता हुने भएपनि दक्षिण एशियाका पितृसत्तात्मक समुदायहरूमा पानी, संस्थागत सदस्यता, तथा सिञ्चित जमिन प्रति उनीहरूको पहुँचमा व्यवधान गरिएको छ (उपाध्याय, २००३)।

राम्रोसँग तयार गरिएका नीति तथा रणनीतिहरू बलिया कार्यक्रमहरूका आधार भएकाले समष्टिगत नीतिको ढाँचामा कृषि क्षेत्रमा लैङ्गिक मूलप्रवाहिकरण महत्वपूर्ण हुनजान्छ। धेरै नीजि

तथा सार्वजनिक क्षेत्रका प्रतिष्ठानहरूले यस्ता नीतिहरूको महत्वलाई बुझेका भएपनि यसको प्रभावकारी कार्यान्वयनमा असफल हुने गरेका छन्।

नेपालका गाउँहरूमा महिलाहरूलाई लक्षित गरि धेरै कार्यक्रमहरू कार्यान्वयन गरिएका छन्। सामान्यतयाः यस्ता कार्यक्रमहरूका सामाजिक तथा आर्थिक अधिकार सम्बन्धी पक्षहरूको सहयोगले समाजमा महिलाको स्थिति उकास्न मद्दत पुर्याएका छन्। विभिन्न दातृसंघसंस्थाहरूको सहयोगमा गैह्रसरकारी तथा सामाजिक संस्थाहरूद्वारा समूह निर्माण गरी कार्यान्वयन गरिएका यस्ता लक्षित कार्यक्रमहरूले राम्रा नतिजा दिएको देखिएको छ। तर त्यस्ता कार्यक्रमहरूको कार्यक्षेत्र सिमित भएकाले समष्टिगत प्रभाव भने देखिन सकिएको छैन।

गैह्रसरकारी संस्थाहरूलाई व्यापक रूपमा सहभागी बनाइ कार्यान्वयनमा जान भने अर्थिक सिमितताले गर्दा सकिएको छैन। स्थानीय रुपमा कार्यरत संघसंस्थाहरूकै माध्यमबाट महिलालाई लक्षित गरी कार्यक्रम सञ्चालनमा ल्याउन सकिएमा कम खर्चमा बढी प्रभावकारी नतिजा आउन सक्ने देखिन्छ।

महिलाको कार्यबोझ

यो अध्ययन गरिएको क्षेत्रमा थोपे सिंचाई गरी तरकारी खेतीका लागि सम्पन्न गर्नुपर्ने कार्यहरू मध्ये धेरैजसो कामहरू महिलाहरूले नै गर्दछन्। पुरूषहरू केही सीमित कामहरूमा मात्र सहभागी हुन्छन्। तथ्याङ्कअनुसार सुख्खा मौसममा तरकारी उत्पादन गर्न १८६ घण्टाको श्रम लाग्ने गरेकोमा महिलाको सहभागीता धेरै (८६ प्रतिशत) हुने गरेको छ। तरकारी खेती गर्दा औसतमा अन्य कामहरूमा भन्दा धेरै समय (८० घण्टा) सिंचाईमा लाग्ने गरेको पाइयो। आश्चर्यजनक रुपमा खेती, गोडमेल, मलखाद राख्न तथा बजारीकरण जस्ता सम्पूर्ण कामहरूमा महिलाहरूकै अत्याधिक सहभागीता देखियो। महिलाहरूले तरकारी खेती गर्न बर्षमा ३२८ घण्टा खर्चे भने पुरुषहरूले मात्र ४४ घण्टा।

साधारणतयाः थोपे सिंचाईले महिलाको कठिन घरायसी काममा थप बोझ थप्ने गरेको पाइन्छ। तर घरधुरी स्तरमा महिलाको दैनिक क्रियाकलापहरूको विस्तृत सर्वेक्षण गर्दा भने यो प्रणाली अपनाए पछि महिलाहरूको घरायसी बोझ कम भएको पाइयो। परम्परागत सिंचाई गर्ने व्यवस्था भएका घरधुरीमा चाहिं धेरै कम घरधुरीले मात्र तरकारी खेती गर्ने गरेका र त्यस्ता घरका महिला सदस्यहरूले धेरै टाढाबाट पानी ल्याउने गरेका पाइयो। यस्तो दुख गरी ल्याइएको पानीको प्रयोग भने अहिले स्थापित नयाँ प्रविधिको तुलनामा अनुचित तवरले भएको थियो। उनीहरू पहिले २ देखि ४ घण्टाको समय पानी लिन जान खर्चन्थे भने थप १ देखि २ घण्टा समय जमिनको सिंचाई गर्न खर्चन्थे।

अहिले आएर नयाँ प्रविधि अपनाए पछि भने सिंचाई गर्न लाग्ने समय एकदमै कम भएको छ। यो प्रविधिमा महिलाहरूले ५० लीटरको ड्रम भर्ने र सिंचाई गर्नुपर्ने ठाउँहरूमा ओछ्याइएका पाइपहरू नियन्त्रण गर्ने गेट भल्भ खोल्नु मात्र पर्दछ। यसमा परम्परागत रूपमा गरिआएजस्तै आफैंले सिंचाई गर्नुपर्दैन। गेट भल्भ खोले पछि आवश्यक ठाउँमा राखिएको पाइपबाट पानी सिधै जान्छ।

आइ.डि.इ.ले समुदायका सदस्यहरूको समन्वयमा समुदायहरूको आवश्यकतालाई पुरा गर्ने पानीका संभाव्य स्रोतहरू पहिचान गर्न शुरु गर्यो। यस्ता स्रोतहरू पहिचान भएपछि पानी लिन जान आवश्यक समयमा कटौती भयो। थोपे सिंचाइ प्रविधि अपनाएपछि एक घण्टामा नजीकको स्रोतबाट पानी लिन र सिंचाई गर्न सकिने भयो। यसरी यो प्रणालीले गर्दा कामको बोझ घटाउनुका साथै समयको बचत पनि गरायो। विल्गि (१९९९) ले भारतको औरंगावाद र विजपुरमा थोपे सिंचाई र अन्य सिंचाई प्रणाली अपनाइ कृषि कार्य गर्दा लाग्ने समयको अध्ययन गर्दा थोपे सिंचाइ गरिएको अवस्थामा औसतमा ५८ प्रतिशत समय बचत भएको पाइयो।

थोपे सिंचाई गर्दा बारीमा झारपात पनि कम हुने हुँदा महिला तथा केटाकेटीहरूमा परेको समष्टिगत कार्य बोझ कम भयो। यो प्रणालीमा पानी सिधै जरा भएको क्षेत्रमा राखिने भएकोले चिस्यान भएको जरा वरीपरीको भागमा मात्र झारपातको समस्या रह्यो। परम्परागत रूपमा सिंचाई गर्दा सम्पूर्ण बारीमा सिंचाई गरिने भएकाले सम्पूर्ण बारीमा झारपात फैलने गर्दथ्यो। यसले खेतीको विकासमा मात्र समस्या नल्याइ धेरै श्रम खर्चनु पर्ने अवस्था ल्याउँदथ्यो।

साना सिंचाई प्रविधि अपनाएमा कार्यबोझ कम पर्ने तथा समय बचत हुने कुरालाई फाइदाको रुपमा विरलै मात्र प्रस्तुत गर्ने गरिएको छ। यो अध्ययन गरिएको गाउँहरूमा भने बचत भएको समयमा महिलाहरूले उदाहरणीय कामहरू जस्तैः समूह गठन गर्ने, बचत तथा ऋण समूह मार्फत् काम गर्ने गरेको पाइयो। यस्ता कामहरूले अशिक्षित ग्रामीण महिलाहरूलाई अगाडि बढ्न, आफ्नो अधिकार बुझ्न, आफ्नो क्षमता महसुस गर्न तथा आवश्यक परेका बेलामा आफ्नो आवाज उठाउन मद्दत गर्ने आशा गर्न सकिन्छ।

खेतीका उचित प्रक्रियाहरू, साना सिंचाई प्रविधिको उपयोगले पानीको बचत गर्नुका साथै प्राकृतिक स्रोतहरूको अझ बढि दीगो प्रयोग गर्ने वातावरण बनाउन सहयोग गर्दछ। आ.डि.इ ले प्राविधिक तथा सामाजिक सहयोगका साथै उत्पादित वस्तुहरूको बजारिकरणमा सहयोग गर्ने गर्दछ (क्लार्क र अन्य, २००३)। यसले प्रत्येक गाउँमा तरकारी सङ्कलन केन्द्र स्थापना गर्न सहयोग गर्यो। त्यहाँ महिलाहरूले आफ्ना उत्पादनहरू सजिलै जम्मा गर्न सक्छन् र त्यस वापतको मूल्य अर्को दिनमा नै लिएर जान सक्छन्। यसरी संस्थागत रुपमा प्राप्त सहयोग प्रति उनीहरू आभारी छन्। उनीहरू प्रयासहरू र यसबाट प्राप्त उपलब्धीहरू प्रति सन्तुष्ट छन्।

स्रोतहरू र घरायसी पोषणमा पहुँच

नेपालमा श्रम तथा जमिन माथिको स्वामित्व साँस्कृतिक रुपमा अधिकार र उत्तरदायित्वमा आधारित भएपनि आयको बाँडफाँडको अधिकार चाहिं पितृसत्तात्मक सिद्धान्त अनुरुप पुरुषलाई दिइएको छ।

थोपे सिंचाई प्रविधिले माटोको सतहबाट पानीको वाष्पिकरण कम गरी सिंचाईको कार्यकुशलता मात्र नबढाई गरीब महिलाहरूले यो सिंचाई अपनाउन सक्ने भए। यसले ती महिलाहरूलाई आयआर्जन गर्ने मौका प्रदान गरेको छ र उनीहरूको क्षमता अभिबृद्धि गर्ने तथा घरायसी र सामुदायिक स्तरमा निर्णय लिन सक्ने बनाउन सहयोग गर्दछ।

तथ्याङ्कहरूको आधारमा भन्नुपर्दा महिला कृषकहरूले पहिले बाँझै रहने ०.०१२७ हेक्टर जमिनबाट मात्र १२ अमेरिकी डलरको लगानीमा आफ्नो परिवारलाई पुऱ्याई बाँकी तरकारी बिक्री गरि बार्षिक लगभग ७० अमेरिकी डलर आम्दानी गर्न सफल भएका छन्। यो प्रणाली शुरु गर्नुभन्दा पहिले महिलाहरूको कुनै आयस्रोत थिएन र उनीहरू विनाज्यालामा घरायसी श्रम गर्न बाध्य थिए। तरकारी खेतीबाट पहिले र पछि भएको औसत बार्षिक घरायसी आम्दानीहरूले तुलना गर्दा पहिले लगभग ४२७ रुपैंया (अमेरिकी डलर ४७) भएकोमा यो प्रणाली अपनाए पछि लगभग १५,२९२ रुपैंया (अमेरिकी डलर १९६.०५) भयो (गुरूङ, २०००)।

यो प्रणाली अपनाएपछि आर्थिक-स्रोतमाथि त्यहाँका महिलाहरूको पहुँच पुग्यो तथा उनीहरूले तालिम तथा गोष्ठिहरूमा सक्रिय रुपमा भागलिन थाले। प्रत्येक महिना उनीहरूले समूहमा बैठक गर्ने तथा छलफल कार्यक्रम सञ्चालन गर्दछन्। यस्ता क्रियाकलापहरूले घर तथा समुदायमा उनीहरूको पक्षमा निर्णय गर्न वाध्य पार्न सक्ने क्षमतामा बृद्धि भयो।

पहिले पुरूषहरूले आफ्ना श्रीमतीहरूको घरायसी काममा मुश्किलले सहयोग गर्दथे तर श्रीमतीहरूले कमाउन थालेपछि भने उनीहरूले श्रीमतीहरूको काममा सघाउन थालेका छन्। यसले आर्थिक रुपमा स्वतन्त्र हुँदा श्रममा निहित लैङ्गिक विभेदमा मात्र कमी नआइ शक्ति विस्थापन हुने क्रमको शुरुवात समेत गऱ्यो। बहुमत महिलाहरू (६७ प्रतिशत)ले अहिले आएर परिवारमा कुनै घरायसी निर्णय गर्दा उनीहरूको विचार सोधिने गरिएको बताए। पहिले उनीहरूको विचार विरलै सोधिने गरिन्थ्यो।

तरकारी विक्रीबाट गरिने आम्दानीको केही हिस्साबाट महिलाहरूले गाह्रो समयमा काम चलाउन सामूहिक बचत तथा ऋण समूहको गठन समेत गरेका छन्। उनीहरूले यसमा एक लाख भन्दा बढी रूपैया[७] सङ्कलन गरिसकेका छन्। यो समूह एउटा यस्तो सञ्जालमा परिणत भएको छ जसले समाजमा उत्पीडित अन्य महिलाहरूलाई समेत सो समूहमा समाहित हुन

---

[७] लगभग १३०० अमेरिकी डलर।

उत्साहित गर्दछ। लिस्पले समूहका केही महिलाहरूलाई नेतृत्वको लागि चुनेको छ र यसैले नयाँ सदस्यहरूलाई तालिम दिने गर्दछ। यसप्रकारका अन्तरक्रियाहरूले उनीहरूलाई आफ्नो क्षमता तथा सम्भावनाहरू महसुस गर्न सहयोग गरेको छ।

तरकारी विक्री पछि प्राप्त आम्दानीले के गर्नुहुन्छ भनेर सोधिएको प्रश्नमा बहुमत (९६ प्रतिशत) ले घरायसी तथा आफ्ना बच्चाहरूको शिक्षामा खर्च गर्ने बताएका छन्। यस्ता धेरै जसो कृषकहरूको जमिन थोरै हुने भएकाले प्राप्त आम्दानी आफ्नो परिवारको लागि आवश्यक खाद्यान्नमा खर्च गर्ने गर्दछन्।

तरकारी उत्पादन गर्न थालेपछि महिलाहरू आर्थिक रूपमा मात्र सक्षम नभइ आफ्नो र आफ्नो परिवारका लागि आवश्यक पोषक तत्वहरूको पूर्तिमा समेत निश्चिन्त देखिन थालेकाछन्। कार्यकुशल तथा प्रभावकारी सिंचाई, जैवीक खेतीका उपायहरू, उत्तम जातिका बीउबीजनको प्रयोगद्वारा सुधारिएको खेती, मलखादको उचित प्रयोग इत्यादिले उत्पादकत्व र खाद्य सुरक्षामा समेत बृद्धि गरेको छ। खाद्यान्नको उचित परिमाणमा उपभोगले विद्यमान खानपानका व्यवहारमा सुधार ल्याउनुका साथै कुपोषणमा कमी ल्याएको छ। नेपालको ग्रामीण क्षेत्रमा रहेको उच्च मृत्युदरलाई कम गर्न यो एउटा उत्तम उपाय हो।

नेपाल लिङ्गगत विकास सुचकाङ्क (GDI) को आधारमा सबभन्दा तल्लो श्रेणीमा पर्ने राष्ट्र हो। यसले देशमा विद्यमान लैङ्गिक विभेदको चित्रण गर्दछ। (GDI) मा तल रहेका देशहरू नै कम आय भएका खाद्यान्न कमी भएका देश (LIFDC) मा गनिन्छन्। नेपाल पनि यस्तै एक राष्ट्र हो।

नेपालमा जन्मने आधा जति नवजात शिशुहरू आशा गरिए भन्दा साना जन्मन्छन्। सन् १९९८ मा गरिएको राष्ट्रिय खाद्यान्न सर्वेक्षण (NNS)ले तीन वर्षभन्दा तलका ५०.४ प्रतिशत बच्चाहरूको शारीरिक विकास एकदम न्यून भएको तथा ४८.५ प्रतिशत बच्चाहरू न्यून तौलका भएको देखाएको छ। सन् १९९६मा गरिएको सर्वेक्षणले पनि लगभग त्यस्तै अवस्था (न्यून तौलका ५४ प्रतिशत र शारीरिक विकास एकदम न्यून भएका ५४ प्रतिशत) देखाएको थियो। यसले नेपालको पूर्वी क्षेत्रमा कुपोषणको प्रभाव कम रहेको तर मध्य तथा सुदुर पश्चिम क्षेत्रमा भने कुपोषणको प्रभाव धेरै रहेको पनि देखाएको थियो। यो सर्वेक्षणले विगत २० वर्षमा प्रोटिन, शक्ति तथा पोषणको क्षेत्रमा जति काम गरेको भए पनि कुपोषणको स्तर सन् १९७५कै हाराहारीमा रहेको देखाएको छ।

थोपे सिंचाईको प्रयोग गरिएको क्षेत्रमा भने खानामा तरकारीको प्रयोग उल्लेखनीय रूपमा भएको तथ्याङ्कले देखाएको छ। बहुमत (८२ प्रतिशत) उत्तरदाताहरूले पहिले टाढाको स्रोतबाट पानी लिन धेरै समय लाग्ने गरेकाले करेसा-बारीमा नै पनि तरकारी खेती नगरिएको बताए। उनीहरू पहिले दूध चुसाउने आमा, गर्भवती महिला तथा बच्चाहरूलाई खानामा ताजा तथा हरिया

सागसब्जी नै दिदैनथें। हिजोआजको खानामा भने दैनिक रुपमा नै हरियो सागसब्जी रहने गरेको छ। यसले गर्दा पोषणमा सकारात्मक असर परेको छ। फनसालकर (२००२) ले पनि थोपे सिंचाई पछि परिवारको भिटामिन तथा खनिज पदार्थ माथिको पहुँच बढेको उल्लेख गरेका छन्।

निश्कर्ष तथा नीतिगत आशय

यो लेखले एउटा सफलताको दृष्टान्त सुनाउने कोशिश गरेको छ। यसमा कसरी स्रोत साधन नभएका दुर्गम गाउँमा प्रतिकुल अवस्थामा रहेका महिलाहरूले संस्थागत रुपमा नै व्यावसायिक तरकारी खेतीमा लागेर गाउँकै आर्थिक अवस्थामा परिवर्तन ल्याउन सके भन्ने कुरा देखाउने प्रयास भएको छ। दीगोपनलाई सुनिश्चित गर्न समुदायका व्यक्तिहरू र त्यसमा पनि विशेष गरी महिलाहरूलाई दिइएको तालिम तथा सिंचाई प्रणाली सञ्चालन तथा व्यवस्थापनका लागि उनीहरूलाई नै जिम्मेवारी दिइएको छ।

यो प्रणालीलाई विस्तार गर्नु भन्दा पहिले केही महत्वपूर्ण कुराहरूमा विचार पुऱ्याउन जरूरी हुन्छ। पहिलो कुरा त सिंचाई प्रविधि विकासकर्ताहरूले प्रविधिमा लैङ्गिक आवश्यकताको साथ-साथै कुन स्थानमा त्यस प्रविधिको विस्तार गर्न लागिएको हो सो ठाउँको सामाजिक, आर्थिक तथा साँस्कृतिक अवस्थाप्रति सचेत हुन जरुरी हुन्छ।

यहाँ यो प्रविधिले स्रोत साधन नभएका ग्रामीण महिलाहरूलाई अति आवश्यक नगद आम्दानी दिलाउन सक्ने सम्भावना देखायो। आर्थिक फाइदाको साथै घरपरिवारको पौष्टिक आहार आपूर्ति तथा खाद्य सुरक्षामा समेत सकारात्मक असर महसुश गरियो। अझ मह्त्वपूर्ण कुरा त यो प्रविधिले ग्रामीण गरिबी हटाउन सक्ने सम्भावना देखाउनु हो।

यहाँ सिंचाई सम्बन्धी नीति तथा प्रविधि विकासका रणनीतिहरूलाई पुनरावलोकन गर्न पनि जरुरी छ। प्रविधि विकासकर्ता तथा नीति-निर्माताहरूले थोपे सिंचाई प्रविधिको प्रयोग गरी महिलाहरूले उत्पादनमूलक भूमिका खेलेको तथ्य बुझ्न जरुरी हुन्छ।

दोस्रो, सरकारले पनि आफ्नो परम्परागत सोचमा परिवर्तन गरी ठूला कृषकहरूलाई फाइदा पुग्ने सहुलियत दिनुको सट्टा गरिबले पनि अपनाउन सक्ने प्रविधि धेरै भन्दा धेरै कृषकहरू माझ पुऱ्याउन गैरसरकारी संस्थाहरूसँग सम्बन्ध स्थापित गर्नुपर्दछ। भूमिहिन कृषकहरूलाई धितोविना नै ऋण उपलब्ध गराई जमिन भाडामा लिई प्रविधि स्थापनार्थ सहुलियत दिने व्यवस्था गरिब भन्दा गरिबहरू र त्यसमा पनि विशेषत महिलाहरूलाई उपयुक्त नीति हुनजान्छ। यस्ता उपायहरू स्थानीय साना आर्थिक उद्यमहरू सँगै स्थापना गर्नु राम्रो हुन्छ।

कृतज्ञता

अध्येयता आइ.डि.इ नेपालका कर्मचारीहरू त्यसमा पनि दिपक अधिकारी तथा पाल्पामा कार्यरत् समूहलाई परियोजनाका कागजपत्रहरू हेर्ने तथा स्थलगत सर्वेमा दिइएको सहयोग प्रति कृतज्ञता व्यक्त गर्न चाहन्छन्। यसको साथै प्रश्नावली तथा निश्चित समूह छलफलमा आफ्ना विचार व्यक्त गर्नुभएका महानुभावहरू प्रति पनि हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त गर्दछु।

सन्दर्भ सामग्री

APROSC, Assessment of Farmer’s Needs for Farm Tools, Implements and Machines in Bara and Chitwan Districts. - Agriculture Projects Servives Center (APROSC), Kathmandu, Nepal, 1992

Bilgi, M., Socio-economic Study of the IDE Promoted Micro-irrigation Systems in Aurangabad and Bijapur. - IDE, New Delhi, India, 1999

Clark, N., A. Hall, R. Sulaiman and G. Naik, Research as Capacity Building: The Case of an NGO Facilitated Post-harvest Innovation System for the Himalayan Hills. – World Development 31 (11), 1845-1863, 2003

Gurung, J. B., Preliminary Impact Assessment of Low-cost Water Storage Structures in Tanahun and Kaski Districts. - International Development Enterprises, Kathmnadu, Nepal, 2000

HURDEC, Impact Assessment of Drip Irrigation System. - Human Resource Development Center (HURDEC), Kathmandu, Nepal, 2000

Kobayashi, H. and R. Balakrishnan, Asian Rural Women and Water Resource Management. - Productivity 44 (1), 1-11, 2003

Paul, R., Sectoral Trends in the Water Sector: Technology, Policy and poverty in South Asia. - Paper Presented in South Asia Conference on Technologies for Poverty Reduction, New Delhi, October 10-11, 2003.

Phansalkar, S., Appropriate Drip Irrigation Technologies promoted by IDEI: A Socioeconomic Assessment. - IDE, New Delhi, India, 2002

Rosegrant, M. W., X. Cai and A. Cline, Global Water Outlook to 2025: Averting an Impending Crisis. - Food Policy Report. International Food Policy Research Institute, Washington D.C., U.S.A, 2002

Shrestha, A. and S. Tanaka, Women Improve Irrigation Flows. - Asian Development Bank (ADB), Nepal Resident Mission, Kathmandu, Nepa, 2003

Skaggs, K. R., Predicting Drip Irrigation use and Adoption in a Desert Region. – Agricultural Water Management 51, 125-142, 2001

Upadhyay, B., Gender Roles in Rural Communities of Nepal. - Asian Women 14, 81-102. WI, 2004: State of the World Trends and Facts: Boosting Water Productivity. – Worldwatch Institute (WI). Downloaded from: http://www.worldwatch.org/, 2002

Upadhyay, B., Water, Poverty and Gender: Review of Evidences from Nepal, India and South Africa. - Water Policy 5 (5), 503-512, 2003

Whitehead, A., Effects of Technological Change on Rural Women: A Review of Analysis and Concepts. - In: Ahmed, I. (ed)., 1985: Technology and Rural Women: Conceptual and Empirical Issues. - Allen & Unwin. London: UK. 27–62, 1985

Zwarteveen, M. and N. Neupane, Free-riders or Victims: Women's Non-participation in Irrigation Management in Nepal's Chhatis Mauja Irrigation Scheme. - Journal of Applied Irrigation Science 32(1), 113-116, 1997

इतिहास, सिल्भाँ र त्रुटीहरू

देवेन्द्र भट्टराई



पुस्तकः नेपाल हिन्दू अधिराज्यको इतिहास
लेखकः सिल्भाँ लेभी
प्रकाशकः हिमाल किताब, हिमाल एसोसिएसन
पृष्ठः ३४ + २६०
प्रकाशन मितिः सन् २००५
मूल्यः रू ४००
ISBN: 99933-43-70-6

इतिहासका पानाहरूमा फ्रान्सेली विद्वान् सिल्भाँ लेभीको नाम निरन्तर आइरहन्छ। तर उनले फ्रेन्च भाषामा लेखेको नेपाली इतिहास भने यथार्थमा के थियो, धेरैले खुट्याउन सक्ने कुरा भएन। यहीबेला उक्त पुस्तकको अनुवादसहित डिल्लीराज उप्रेती देखापरेका छन्। पुस्तक अनुवाद सुरू गरेपछि सम्पादन हुँदै छाप्ने टन्टा मिलाउन उनलाई १० वर्षभन्दा बढी समय लाग्यो। कहिले अनुवादको टाइपकपी हराउने त कहिले मूलकपी नै हराउनेसम्मका घटना दोहोरिए। तैपनि ७५ वर्षीय उप्रेती थाकेनन् र अहिले हिमाल बुक्सबाट 'नेपाल हिन्दू अधिराज्यको इतिहास' पुस्तक सिल्भाँको इतिहास-खोजका रूपमा आएकोछ।

उप्रेती सन् ६०का दशकमा पेरिसस्थित युनेस्को मुख्यालयमा कार्यरत थिए भने सन् १९८५मा फ्रान्सका लागि शाही राजदूतसमेत रहे। त्यही अवसरको उपयोग गर्दै सिकेको फ्रेन्च भाषाको मद्दतले सिल्भाँ लेभीद्वारा लिखीत इतिहासलाई उप्रेतीले 'प्रत्यक्ष अनुवाद' गरेका हुन्। नेपाली इतिहासको उत्खनन गर्ने कुरामा पहिलो व्यवस्थित र विज्ञानसम्मत खोजकर्ताकारूपमा लेभीलाई लिइने गरिन्छ। भारतखण्डे इतिहासका ज्ञाता, संस्कृत भाषामा पोख्त र महायान बुद्धिजमका जानकारसमेत रहेका सिल्भाँले सन् १८९०मा फ्रान्सको सोरबोन विश्वविद्यालयमै 'भारतीय नाटक' विषयमा शोधग्रन्थ तयार पारेका थिए।

भारतखण्डे इतिहासको उत्खननक्रममा काश्मीर, नेपाल र श्रीलंकामा ऐतिहासिक महत्त्वका सामग्रीहरू खुबै छन् भन्ने बुझेर उनी पहिलोपटक सन् १८९८मा नेपाल आएको कुरा इतिहासमा उल्लेखछ। विशेषतः त्यसबेलासम्म नेपालमा बाहिरी संसारको पहुँच नरहे पनि जंगबहादुरको बेलायत यात्रापछि फाट्टफुट्ट नै भए पनि विदेशीले नेपाल प्रवेश अनुमति पाएका थिए भनेर

सोधकर्ताहरूले खुलाएका छन्। यही समयमा सिल्भाँ लेभीको नेपाल प्रवेश भएको थियो। उनले आफ्नो भ्रमणको दुई महिना बसाइमा काठमाडौं खाल्डोबाट जम्मा गरेको दस्तावेज, शिलालेख, मुद्रा, मठमन्दिरको अध्ययनका भरमा नेपालको इतिहासबारे लगातार तीन खण्डमा पुस्तक निकाल्नसके। तिनै पुस्तकका पानाहरू इतिहासमा रुचि राख्नेका लागि अनुसन्धनात्मक शोध-खोजका लागि आधारशिला बनेको छ।

इतिहास भनेको शासकहरूको वंशावली र स्तुतिमात्र होइन भन्ने मान्यता राख्ने सिल्भाँ लेभीको यस कृतिलाई एक शताब्दीअघिको नेपालको सांस्कृतिक-राजनीतिक अवस्थाको विद्वतापूर्ण विश्लेषण मानिन्छ। पुस्तकको दोस्रो भागमा सिल्भाँको दुई महिने बसाइको रमाइलो डायरी सङ्कलित छ भने तेस्रोमा शिलालेख, भूदृश्य र अन्य सन्दर्भ सामग्रीको तस्वीर।

'नेपालको इतिहास षड्यन्त्र र काण्डैकाण्डको नभएर एउटै वंशका राजाहरूको शासनको इतिहास भएको भए वंशावलीहरूले इतिहासको शृङ्खलाबद्ध नाम, घटना र तथ्यहरूको सूची दिनसक्ने थिए। तर सोह्रौं शताब्दीसम्म नेपालमा अराजकता नै रह्यो। 'राजपरिवारहरू अस्थायी किसिमका र नाममात्रको शक्ति भएका थिए' सिल्भाँले गरेको यस्तो उत्खनन इतिहास पढ्नेहरूका लागि मात्र नभएर सबैका लागि रोचक र चित्तबुझ्दो देखिन्छ। सीमित स्रोत र साधनका कारण हुनसक्छ, सिल्भाँले पुस्तकमा केही गलत तथ्य पनि उतारेका छन्। जस्तो 'सन् ८८०मा नेपालमा तिब्बतको नियन्त्रण खत्तम भयो' (पृष्ठ १०) र 'दामोदर पाण्डेका बाबु अमरसिंह थापा थिए' (पृष्ठ १६) जस्ता केही तथ्यगत त्रुटि पनि नभएका होइनन्। अनुवादक उप्रेतीका अनुसार 'तुलनात्मक रूपले पूर्वीय सभ्यता तथा दर्शनका विस्तृत कुराहरू खोज गर्ने विद्वान् सिल्भाँ लेभी नै हुन्। हज्सन, ह्यामिल्टनजस्ता खोजकर्ताहरू उनी भन्दा अघि नै आए पनि चिनियाँ र भारतीय सभ्यतासँग दाँजेर काठमाडौं खाल्डोको सभ्यता केलाउने काम भने सिल्भाँले नै गरे।'

इतिहासजस्तो रुखो विषयमा समेत उनको लेखनले गहिरो रुचि जगाउन सकेका कारण सिल्भाँको 'नेपाल' सरस छ। पुस्तकका हरफमा अनुवादसँगै स्वैरकल्पना र भावनापनि मिसिएका कारण पाठकलाई 'यो भावानुवाद पो हो कि' जस्तो लाग्न सक्छ। तर अनुवादक उप्रेतीका भनाइमा सिल्भाँले फ्रेन्चमा पनि उसैगरी मीठो र सुरुचिपूर्ण शैलीमा लेखेका छन्। यही पुस्तकमा नेपालको बाटो भएर भारत र तिब्बतबीच हुने व्यापार र मालसामान लाने-ल्याउनेबारे एकजना फ्रान्सेली यात्रु टाभर्निएले यसो भनेका छन्-

> 'हामी नापाल (नेपाल) पार गर्दैछौं। धेरै अग्ला भीरहरूले गर्दा अचेल नौग्रोकोट (नगरकोट) भनिने अग्लो पहाडको फेदीसम्म आएपछि नौ-दस दिन कुरेर बस्नुपर्छ। सामल-तुमल, मालमत्ता र यात्रु बोकेर लैजान यस ठाउँमा विभिन्न क्षेत्रबाट स्वास्नीमानिस पनि लोग्नेमानिसहरूसँगै भारी बोक्ने कामका लागि आउँछन्। स्वास्नीमानिस आफ्नो निधारमा नाम्लो भिरेर पिठ्युँमा झुन्ड्याइएको डोकोमा मानिस बसालेर बोक्छन्। तीन-तीनजना स्वास्नीमान्छेहरूले आलोपालो गरी यात्रुहरू बोकेर

> लैजान्छन्। गुन्टा र खानेकुरा आदि बोकालाई बोकाइन्छ। बोकाले १५० पाउन्डसम्म बोक्दोरहेछ। घोडसवार घोडालाई डोराएरमात्र साँघुरो र डरलाग्दो पहाडी बाटो पार गर्न बाध्य हुन्छन्। १० दिनसम्म बोकेर पहाड पार गरिदिने प्रत्येक स्वास्नीमान्छेले दुई रुपियाँमात्र पाउँछन्। बोका-च्याङ्ग्राले पनि प्रतिक्वीन्टल भारी बोकेको पाउने यति नै हो।'

इतिहासको कुरा पढ्दा उदेक पनि लाग्छ, जस्तो सिल्भाँ भन्छन्- 'नेपालको इतिहासमा पाटन केही काम नगर्ने तर सधैं झगडा गर्ने सामन्त तथा विशिष्ट वर्गको गढ भएर रहेको थियो। इस्वीको बाह्रौं शताब्दीतिर पाटनमा टोलैपिच्छे नै राजा थिए भने पनि हुन्छ।' इतिहासको स्मरण उत्तिकै रोमाञ्चक पनि छ- 'भातगाउ'लाई साहित्यिक भाषामा भक्तपुर भनिन्छ। यहाँको जनसंख्या ४० हजारसम्म छ भन्ने अनुमान छ।' काठमाडौं, पाटन, भक्तपुरबाहेक नेपाल उपत्यकामा ६० भन्दा बढ्ता ठूला गाउँहरू रहेकोमा उपत्यकाको सबैभन्दा पश्चिमको सानो बस्ती भनेर थानकोटलाई चिनाइएको छ। 'थानकोट र काठमाडौं जोड्ने बाटोको दाहिनेपट्टि डाँडामा कीर्तिपुर छ, जुन 'गौरवको नगर'को नामले प्रख्यात छ। इस्वीको बाह्रौं शताब्दीतिर स्थापना भएको यस सहरको संस्थापक राजा सदाशिवदेव हुन्', शिल्भाँ भन्छन्।

हिमाल किताबले निकालेको सिल्भाँको 'नेपाल हिन्दू अधिराज्यको इतिहास'मा पहिलोपटक पाठकले सम्पादकहरूको राम्रो र प्रत्यक्ष भूमिका महशुस गर्न पाउँछन्। प्रमोद खकुरेल, भिक्टर प्रधान र वसन्त थापाले भाषालाई शब्द-शब्दमा निखार दिने काम गरेका छन्। सिधै फ्रेन्चबाट नेपालीमा आएको पुस्तकलाई अनुवाद भएको भान हुन नदिनु नै सम्पादकहरूको सबैभन्दा ठूलो चुनौति र सफलता हो।

सन् १८६३मा जन्मेका लेभीले ७२ वर्षे उमेरमा संसार छाडे। सन् १८९८ पछि पनि सन् १९२२मा चार महिनाका लागि र सन् १९२८मा पनि केही दिनका लागि सिल्भाँ नेपाल आएका थिए। तर पहिलो पटकको भ्रमणपछिका धेरै कुराहरू उत्खनन हुन बाँकी नै छन्। अरूभन्दा इतिहासमा विवाद, बहस र आलोचनाका क्रम यथावत् रहनु स्वाभाविक हो। तैपनि सुनिएका र नाममात्रै पढिएका कुरा पुस्तकाकारमा देख्न पाउनु पाठकका लागि सानो खुसीको कुरा होइन। उसो त लेभी आफैंले भनेका छन्-

> 'भारतवर्षले भोगेका अनुभव र नियतिहरू सूक्ष्म रूपमा नेपालमा दोहोरिएको जस्तो देखिनाले पृथ्वीको यस सानो कुनामा भएका असाधारण कुराहरू जम्मा गर्नु र अध्ययन गर्न पाउनु मेरालागि राम्रो मौका थियो। यस परिप्रेक्ष्यमा नेपालको इतिहास हेर्दा यो स्थानीय घटनाहरूको सङ्कलनमात्र नभएर भारतवर्षको इतिहासको पूर्वाभासजस्तो देखिन्छ।'

कसरी आए सिल्भाँ

एकदिन डिल्लीराज उप्रेती घुम्दैफिर्दै पेरिसको एउटा पुस्तक पसलमा पुगे। उनका साथमा थिए नेपालका केही सांस्कृतिक सम्पदाका योजनाबिद् जर्ज लेवरेक। नेपाली म्युजियमजस्तो घर बनाएर पेरिसमा बस्ने उनै जर्जले सिल्भाँ लेभीको दौरासुरुवालयुक्त तस्वीर दिएका थिए र त्यही बेला पसलमा किनिएको थियो-सिल्भाँको नेपाल इतिहास। यो सन् १९६५ तिरको कुरा हो। त्यहीबेलादेखि नै डिल्लीराजका मनमा सिल्भाँलाई नेपालीमा उतार्ने इच्छा पलाएको थियो।

'यसरी यता आउनु र जानुको मात्रै उती अर्थ छैन तर लेभीले त हाम्रा गल्लीमा घुमेर, हाम्रा दरबारमा गएर, मठमन्दिर र डाँडाकाँडामा पुगेर बिचित्र गरेका रहेछन्। इतिहासको प्रामाणिकता पहिल्याउनमा ती दिलोज्यानले लागेका रहेछन्', लेभीको निधन भएको ७० बर्षपुगिसक्दा पनि उनले गरेका कामहरूलाई पछ्याइरहेका उप्रेतीको अनुभव हो। यसरी इतिहासले पल्टा मारिसक्न लागेका बेला सिल्भाँ लेभी फ्रेन्च भाषाबाट नेपाली भाषामा आएका छन्। फ्रेन्चमा 'ले नेपालः इटुडे डे हिस्टोरिकुइ डुन रोयम्ब हिन्दू' छापिएको एक सय बर्षपछि आएको 'नेपाल हिन्दू अधिराज्यको इतिहास' एक आत्मा ब्यूँतिएजस्तै ब्यूँतिएको छ भन्दा अत्युक्ति नहोला।

'एकबारको जूनीमा केही गरौं' भन्ने धोकोका कारण उप्रेतीले सिल्भाँलाई पछ्याएका हुन्। सुरुमा काठमाडौंको फ्रान्सेली सांस्कृतिक केन्द्रमा काम गर्ने आफ्नी छोरी सोमा पन्तले लेभीको इतिहास नेपालीमा अनुवाद गर्न प्रस्ताव ल्याएकी थिइन्। केन्द्रपछि राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठानबाट लेभीको अनुवाद छाप्ने कुरा आयो। उपकुलपतिहरू ईश्वर बरालदेखि मदनमणि दीक्षितसम्म यो पुस्तक छाप्नमा उत्सुक रहे। 'तर कहिले पाण्डुलिपी नै हरायो, कहिले टाइप-कपी नै गायब भयो', उप्रेती सम्झन्छन्- 'त्यसपछि पुस्तक छाप्ने र छपाउने कुरा पनि तुरियो।' तर दुई बर्षअघि एकाएक हिमाल बुक्सले सिल्भाँको इतिहास छाप्ने रुची देखाएपछि यो फेरि अघि बढेको उनी सुनाउँछन्। सिधै फ्रेन्चबाट अनुवाद गर्दा कतिपय मुश्किल अर्थ र परिभाषा खुट्ट्याउन उप्रेतीले फ्रान्सेली विद्वान जेर्राडे तोफादेखि मार्क ग्यावरियोसम्मको सहयोग लिएका छन्।

इतिहास भनेको राजा-महाराजाको साहस बर्णन, तीथि-मितिको लेखाजोखा र सन्धी सम्झौताको बयान मात्रै होइन। यो त भजन वा षडयन्त्रको कथाभन्दा पर हुने 'अन्य कृयाकलाप'हरू पनि हुन् भन्ने कुरा सिल्भाँ लेभीले राम्रैसँग बुझेका थिए। आजभन्दा १४२ बर्षअघि फ्रान्समा जन्मेका सिल्भाँले नेपालका यही 'अन्य कृयाकलाप'हरू पहिल्याउन पाए। उनी १०७ बर्षअघि दुई महिनाका लागि पहिलोपटक नेपाल आएका थिए।

पूर्वेली सभ्यता र दर्शनका कुरा तुलनात्मक ढङ्गमा उल्लेख गर्ने सिल्भाँले मध्यकालीन नेपालको चित्र आफ्नो खोजपूर्ण इतिहासमा उतारेका छन्। विज्ञानसम्मत ढङ्गबाट इतिहास उत्खनन गर्नका लागि पनि सिल्भाँलाई 'आधार स्तम्भ' मान्ने गरिएकोछ। तिव्वत, चीन र भारतखण्डका थुप्रै ऐतिहासिक दस्तावेजसँग तुलना गरेर सिल्भाँले नेपालको इतिहास तीन खण्डमा

लेखेका थिए। त्यसबेला भेटिएका २२ शिलालेख, मुद्रा, स्तम्भ, ग्रन्थको सचित्र बयानलाई उनले आफ्नो खोजमा उतारेका छन्। 'अहिले नेपालमा १२२ शिलालेख भेटिएका छन्, तैपनि त्यसबेलाको आधारलाई कम आँक्न मिल्दैन', उप्रेती भन्छन्।

कश्मिर, नेपाल र श्रीलंकामा मात्रै सही अर्थमा 'भारतखण्डे इतिहास'को स्रोतसामग्री छन् भनेर यता आएका सिल्भाँले जसरी नेपाल केन्द्रिन गरेर तीन खण्डमा इतिहास निकालेका थिए, त्यसरी नै यी खण्डलाई बाहिर ल्याउने ध्याउन्नमा उप्रेती छन्। यसै अनुरूप सिल्भाँको नेपाल इतिहासको दोस्रो खण्ड नेपालीमा ल्याउने सुरमा उप्रेती लागेका छन्। तेस्रो खण्डमा भने तस्वीर, अभिलेख आदि रहेकाले यो भने प्रकाशनको प्राथमिकतामा छैन। आफ्नो प्रिय र मीठो सोखसँगै डिल्लीराजले रुखो इतिहासको पानामा चित्ताकर्ष लाग्ने हरफहरू जोड्न सकेका छन्। सिल्भाँको 'नेपाल'खोजको पहिलो खण्डमा इतिहासका एकदमै मिहिन र क्षिन्द्रान्वेषी कुरालाई पनि सुन्दर ढङ्गमा केलाइएकोछ। पुस्तकको 'आर्थिक, राजनैतिक तथा कानूनी सङ्गठन' शीर्षक दफामा भनिएकोछ (जुन इतिहास हैन, वर्तमान जस्तो लाग्छ)-

> 'नेपालमा हरेक बर्षनै एक किसिमको कानूनी उथलपुथल हुन्छ। जागिर हरेक बर्ष थमौती गर्नुपर्छ। प्रधानमन्त्रीदेखि तलका मामुली कामदारसम्मको प्रत्येक बर्ष पजनी गरी हरेक व्यक्तिलाई पुनः राख्ने, बढुवा गर्ने वा खोस्ने काम हुन्छ। सधैं यो प्रकृया दशैं अर्थात् सेप्टेम्बर-अक्टोबरमा हुने गर्छ। वास्तवमा यो कुरा एक प्रकारले राजाले आफ्ना कर्मचारीहरूमा आफ्नो अधिकार प्रत्यायोजन गर्ने अवसर हो। यो काम भारदारहरूको एउटा समितिले ठेगान गर्छ।'

इतिहासमा त्रुटीको श्रृङ्खला

इतिहासका अन्वेषकद्वय त्रिरत्न मानन्धर र शिव रेग्मीका भाषामा ऐतिहासिक अभिलेखमाथि खोज-अनुसन्धान गर्न स्रोतसाधन पूर्णत अभाव रहेका जुगमा समेत सिल्भाँले बाहिर ल्याएका सबै उपलब्धीलाई मात्रै प्रमाण मान्न त मिल्दैन। तर यसो भन्दैमा सिल्भाँको खोजभित्र त्रुटी मात्रै खोजिरहनु भने उपयुक्त हुँदैन। 'अनुवाददेखि सम्पादनसम्म र पछिल्ला चरणमा हुने थप खोजका आधारहरू अझ महत्वपूर्ण हुन्छन्', उनीहरू भन्छन्। इतिहासका अर्का अन्वेषक दिनेशराज पन्तका बुझाइमा पनि एक शताव्दीअघि फेला परेका स्रोतसाधन आधारमा तयार भएको 'हिन्दू अधिराज्यको इतिहास'मा सिल्भाँ लेभीलाई त्यति दोष दिन मिल्दैन। 'तर पुस्तकमा अनुवादक डिल्लीराज उप्रेती र सम्पादकत्रय प्रमोद खकुरेल, भिक्टर प्रधान र वसन्त थापाको जिम्मेवारी अझ बढी रहनुपर्थ्यो', पन्त भन्छन्।

उसो त सिल्भाँले लिच्छवीकालीन संवतबारे दिएको निर्णयअनुसार वि.सं १६७ देखि चलेको लिच्छविसंवत् र वि.सं ६५२ देखि चलेको भोटेसंवत् सुरु भएको हो भनेर ठहर गरेका

थिए। तर पछि 'सुनतीपत्र' फेला परेपछि त्यो ठहर गलत बन्यो। इतिहासका अध्येता पन्त, त्रिरत्न मानन्धर, शिव रेग्मीका अनुभवमा हिमाल कितावले सीएनआरएसको सहयोगमा निकालेको अनुवादित पुस्तकको मूल्य ४ सय रूपैंया राख्नु नै एउटा त्रुटी हो। सामान्य प्रुफ रिडिङका अशुद्धी त छँदैछन्, चर्को मूल्यका कारण पनि यो इतिहासको खोज सबैका लागि भन्दा पनि 'केहीका लागि' हुने हो कि भन्ने चिन्ता उनीहरूलाई परेकोछ।

वाल्मीकि क्याम्पसमा इतिहास र दर्शनका गुरु रहेका पन्तका अनुसार सिएनआरएसका मार्क ग्यावरियो र जेर्राई तोफा"ले पुस्तकमा लेखेको प्रस्तावना नेपाली इतिहासभन्दा अंग्रेज प्रभावित खोज र अनुसन्धान आधारित छ। अंग्रेजहरूमा जसरी नेपाल भन्नेबित्तिकै काठमाडौं र वरपरको खाल्डो भन्ने सोचाइ हुर्केको थियो, त्यसरी नै ग्यावरियो र तोफाले पनि त्यही आसपासलाई आधार मानेर प्रस्तावना लेख्नु आफैंमा एक त्रुटी हो। विद्वानहरूको राय/सुझावमा त्रुटीको श्रृङ्खला यस्तो छ-

प्रस्तावनाको १३ पृष्ठमा 'नेपालको इतिहास सम्बन्धी उनको पहिलो लेख तयार भएको सन् १८८४ र नेपालबारेको कृतिको तेस्रो भाग प्रकाशित भएको सन् १९०८ का बीच १४ बर्ष बितेको पाइन्छ' भनिएको छ। यो अनुवाद वा सम्पादनको त्रुटी हो। यो समय अन्तर १४ बर्ष नभएर २४ वर्ष हुनु पर्ने थियो।

पुस्तकको १६०/१६१ पृष्ठमा 'पश्चिमपट्टि सिमानामा रहेको मर्स्याङ्दी नदीले गोरखा राज्यलाई लमजुङ, तनहुँ र पोखरा राज्यहरूबाट छुट्ट्याउँथ्यो' भनेर उल्लेख छ। जबकि इतिहास र कुनै अभिलेखमा समेत पोखरा भनेर छुट्टै राज्य थिएन, कास्की राज्य मात्रै थियो।

प्रुफ र अशुद्धिका सन्दर्भमा पृष्ठ १३६ को पाद टिप्पणीमा राजेन्द्रलाल 'मित्र' हुनु पर्नेमा राजेन्द्रलाल 'भित्र' भएको छ। पृष्ठ २८ मा 'भोटियाकुसी' र 'सप्तकुसी' जस्ता शब्द छन् जुन फ्रेन्च उच्चारण वा लिपीमा सोही उच्चारणका भएपनि नेपाली अनुवादकले 'भोटेकोशी र सप्तकोशी' भनेर चिनाउन सक्नुपर्थ्यो। पृष्ठ ६६को दोस्रो अनुच्छेदमा 'धर्मोपदेश' हुनुपर्नेमा 'धर्मोउपदेश" भनिएको छ, यो सम्पादनको त्रुटी हो। पृष्ठ १२४ मा 'उदाहरण' हुनुपर्नेमा 'उदारहण' भएको छ भने पृष्ठ ६८ मा 'क्यापुचिनहरूले' हुनुपर्नेमा 'क्यापुचिनरुले' हुन पुगेको छ।

पृष्ठ ७१ मा 'कीर्तिपुर हमला गर्दा पृथ्वीनारायणका भाइ सुरुपरत्नलाई चोट लागेको बेला पादरी मिसेल आन्जले उपचार गरी निको पारेका थिए' भनेर उल्लेख छ। यो अनुवादक/सम्पादकमा रहेको सामान्य ज्ञानको अभावमा भएको त्रुटी हो। पृथ्वीनारायणका भाइ शूरप्रताप हुन्, सुरुपरत्न होइनन्।

पृष्ठ ११ मा भाषिक वा अरु शुद्धाशुद्धीको गल्तीभन्दा तथ्यगत त्रुटी गम्भीर रूपमा भेटिन्छ। 'तेस्रोपटकको हमलामा सन् १३२४ मा हरसिंहदेव सफल भए र यसपछि ब्राह्मणवादी वंशको राज्य पुनर्स्थापित भयो' भनेर ऐतिहासिक तथ्यलाई नै उल्टाउने काम गरिएको छ।

खासमा हरसिंहदेव सिम्रौनगढ राज्य गुमाएर दोलखातिर आउँदा तीनपाटनमैं उनको निधन भएको थियो। र, त्यसबेला काठमाडौं उपत्यका प्रवेश गर्ने अवस्थामैं उनी पुगेनन्।

पृष्ठ ३० मा 'इस्वीको १९ औं शताब्दीमा सिक्किम र कुमाउँ जित्ने गोरखाहरूको प्रयास असफल भयो' भनिएको छ तर त्यो प्रयास असफल भएको थिएन। गोरखालीहरूले सिक्किम र कुमाउँ दुबै जितेका थिए।

पृष्ठ ६९ मा होरासको चिहानमा कुँदिएको विवरण उल्लेख छ जुन आफैंमा स्पष्ट पनि छ। त्यहाँ लेखिएको छ-'सम्वत् ८६५ आषाढ...।' पृष्ठ ६८ को २३ औं पाद टिप्पणीमा भने 'स्थानीय भाषामा लेखिएको मिति स्पष्ट छैन' भनिएको छ जबकि पुस्तकमा छापिएकै लिपि पनि पाठकले स्पष्ट पढ्न सक्छन्। यस अर्थमा कि त सिल्भाँको लिपीज्ञान एकदमैं कमजोर भएको हुनुपर्छ कि त अनुवादक/सम्पादकको व्याख्या भिन्न भएको हुनुपर्छ।

पृष्ठ ६७ र ६८ मा भक्तपुरका राजा रणजित मल्लले पादरीहरूलाई लेखिदिएको पत्रमा गभर्नर जनरल ग्रिस्नानफ्राङ्घ साक्षी छन्' भनिएको छ। कि त फ्रेन्चबाट अनुवाद गर्दा त्रुटीपूर्वक आएको भएर अथवा अन्दाजको उपयोग गर्दा यस्तो नाम आएको हुन सक्छ। गभर्नर जनरलका रुपमा यी व्यक्तिको नाम इतिहासमा कहींकतै उल्लेख छैन। त्यही पृष्ठको टिप्पणी २० मा पादरी गार्नानोले अध्यात्म रामायण (विष्णुको आठौं अवतार) अनुवाद गरे' भनिएको छ। 'अध्यात्म रामायण' बिष्णुको आठौं अवतार भनेको के हो? प्रष्ट हुँदैन।

पृष्ठ ११९ र १२० पृष्ठमा राजा सुरेन्द्रबिक्रम शाहका बाजे भनेर रणबहादुर शाह भनिएको छ। यो सरासर गलत वृत्तान्त हो। राजा सुरेन्द्रका रणबहादुर बराजु हुन्, बाजे हैनन्। ११३ पृष्ठमा 'चिनियाँ सेना काठमाडौंबाट ३० कि. मि. मात्र पर रहेको नुवाकोटको माथि धेबाङको उचाइमा पुग्यो' भनिएको छ। यो नाम ठीक छैन, हुनुपर्ने 'धैबुङ' हो। पृष्ठ ११४मा भने 'यो सेना धेबुङ पुग्यो' लेखिएको छ।

पृष्ठ ११७ मा 'सन् १८८६ देखि १९०१ सम्म प्रधानमन्त्री हुने वीरशमशेरजङ्गले पनि यही उपाधि पाएका थिए' भनिएको छ। वीर शमशेरको शासनको सुरु सन् १८८५ मा भएको हो, १८८६ होइन। पृष्ठ ११९ मा उल्लेख भएअनुसार सौगात पठाएको मिति सन् १८१८ का हिसाबमा बिक्रम सम्बत् १८७५ हुन आउँछ, जबकि राजा सुरेन्द्र जन्मेको बिक्रम सम्बत् १८८६ हो। यसकारण उनी सुरेन्द्र नभएर राजेन्द्र हुनुपर्छ।

पृष्ठ २०९ को सुरुवातमैं 'अष्ट सहस्रिका प्रज्ञापारमिताको नेपाली पाण्डुलिपि' भनिएको छ। यो 'अष्टसाहस्रिका प्रज्ञा पारमिता' हुनुपर्ने हो। पृष्ठ १६० मा 'पूर्वको त्रिशूली नदीले नयाकोट राज्य पटाउँछ' भनिएको छ। नुवाकोट आफैंमा भिन्न राज्य कहिल्यै थिएन, यो त काठमाडौं राज्यअन्तर्गत थियो।

पृष्ठ १७२ मा 'अरु दुइ जात कमिया र पुरुवीले साना जातहरूका लागि गुरुपुरोहितको काम गर्छन् तर अछूतका लागि होइन। यिनीहरू आफ्ना घरमा कुखुरा र सुँगुरसमेत पाल्न बेर मान्दैनन्' भनिएको छ। यदि यो जात 'कुमाइँ' र पूर्विया' नै हो भने पनि यिनले घरमा सुँगुर कहिल्यै पाल्दैनथे। र, यी दुबै उपाध्यायबाट पृथक होइनन्। यी दुबै उपाध्याय हुन्। पृष्ठ १६६ को टिप्पणी २५ मा 'काठमाडौंका उपान्त राजा' भनिएको छ तर उपान्त होइन, उपान्त्य हो। १६३ पृष्ठमा राजा राम शाह सन् १६०६-१६३३ का भनिएको छ। यसबाट राम शाहले वि.सं १६६३ देखि १६९० सम्म राज्य गरे भन्ने देखिन्छ। राम शाह वि.सं १६६६ भन्दा अघि राजा भएका थिएनन्। उनी वि. सं १६९३ सम्म पनि राजा थिए।

पृष्ठ १५९मा 'हरसिंहदेवभन्दा केही समय पहिलेका मुकुन्द सेनको आक्रमणको समयदेखि' भनिएको छ। तर मुकुन्द सेन हरसिंहदेवभन्दा पहिलेका होइनन्। मुकुन्द सेन सम्वत् १५८१ का हुन् भने हरसिंहदेव १३८१ का हुन्। अझ यो नाम हरिसिंहदेव नभएर हरसिंहदेव हो।

पृष्ठ १२२ र १२३ मा वंशावलीको प्रारम्भको संस्कृत भाग छापिएको छ। त्यो अत्यन्त अशुद्ध रुपमा छ। जोड्ने, छुट्ट्याउने र शब्दका रुप पनि निकै अशुद्ध छन्। झण्डै ६० वटा जति अशुद्धीहरू ती २१ पङ्तिमा भेटिन्छन्त्। यस्तै, अशुद्धीको उदाहरणका रुपमा पृष्ठ ७०-७१ का २४ संख्याको टिप्पणीमा छापिएका काठमाडौंका राजा जयप्रकाश मल्ल र पाटनका राजा राज्यप्रकाश मल्ले पादरीहरूलाई लेखिदिएका दुइ पत्रलाई लिन सकिन्छ।

(इतिहासमाथिको त्रुटी-खोज सङ्कलन गर्ने क्रममा डा. दिनेशराज पन्त, शिव रेग्मी र अनुवादक डिल्लीराज उप्रेतीले सहयोग गर्नुभएको छ।)

पुस्तक समीक्षाका लागि दुई प्रति पुस्तककहरू निम्न ठेगानामा उपलब्ध गराइदिनुहुन अनुरोध गरिन्छ।(पुस्तकको भित्र वा बाहिर खाममा 'समीक्षाका लागि' भनेर उल्लेख गरिदिनुहोला।)

सम्पादक-मण्डल
बहाः जर्नल
सोसल साइन्स बहा:, हिमाल एसोसिएसन
पाटनढोका, पोस्ट बक्स १६६, ललितपुर, नेपाल

रेडियो पत्रकारिता : एफएममा समाचार र संवाद

निर्मलमणि अधिकारी



पुस्तक: रेडियो पत्रकारिता एफएममा समाचार र संवाद
लेखकः प्रत्यूष वन्त, शेखर पराजुली, देवराज हुमागाई, कोमल भट्ट, कृष्ण अधिकारी
प्रकाशकः मार्टिन चौतारी
पृष्ठः ५१०+१८
प्रकाशन मितिः सन् २००५
मूल्यः रु ६००
ISBN: 99946-833-1-4

टेलिभिजन र अन्य नवीन सञ्चार प्रविधि आएपछि रेडियो हराउने हो कि भन्ने आशङ्का गलत साबित भइसकेको छ। आफ्ना विशेषताका कारणले रेडियो नै गरिबहरूका लागि मुख्य इलेक्ट्रोनिक सञ्चारमाध्यम भएको छ। संसारमा २० हजार भन्दा धेरै रेडियो स्टेसन र २ अरब भन्दा धेरै रेडियो सेट भएको कुरा सन् २००१ मै बताइएको थियो।[१] सन् १९७४ मा गरिएको एक सर्वेक्षणमा नेपालमा १ लाख १५ हजार रेडियो सेट भएको तथ्याङ्क खुलाइएको थियो भने सन् १९९७ मा भएको सर्वेक्षणअनुसार यो संख्या १७ लाख २२ हजार थियो[२]। त्यसयता नेपालमा भएको एफएम रेडियो प्रसारणको विस्तृतिले उक्त आँकडामा ठूलो अन्तर आइसकेको आँकलन सहजै गर्न सकिन्छ। नेपालमा रेडियो (एफएम) को तीव्र विकास देशको अर्थ-राजनीतिक पृष्ठभूमिलाई ख्याल राख्दा स्वाभाविक परिघटना देखिन्छ।

आधुनिक मिडियाको इतिहास छापा पुस्तक (प्रिन्टेड बुक) सँगै सुरू हुने मानिएको छ[३] सन् १९१५ मा विस्कोन्सिन विश्वविद्यालय र सन् १९१६ मा पिटस्वर्ग विश्वविद्यालयमा स्थापित रेडियो स्टेसनहरू संसारका सबभन्दा पुराना रेडियो स्टेसन मानिएका छन्। परन्तु, रेडियोलाई जनसञ्चारका माध्यमको रुपमा स्वीकार गरिएकोचाहिँ सन् १९२० पछिनै हो भने

---

[१] कोलिन फ्रेजर र सोनिया रेस्ट्रेपो एस्ट्राडा; *सामुदायिक रेडियो हाते किताब*; युनेस्को; सन् २००१

[२] प्रत्यूष वन्त र अन्य (सम्पा); *रेडियो नेपालको सामाजिक इतिहास*, मार्टिन चौतारी, काठमाण्डौं, सन् २००४

[३] Denis McQuail; *Mass Communication Theory*; SAGE Publications, London; 4th ed., २०००; pp. 18

सन् १९३० को दशकमा रेडियो लोकप्रिय आमसञ्चार माध्यम बन्यो।[४] नेपालमा पनि, वि.सं. २००७ साललाई औपचारिक प्रस्थान बिन्दु मान्ने हो भने, रेडियो प्रसारणले बितेका साढे पाँच दशकमा अनेक आरोह-अवरोह पार गरे पनि रेडियो पत्रकारिताले वास्तविक आकार लिएको चाहिँ प्रजातन्त्र पुनर्स्थापनापश्चातको उदार राजनीतिक व्यवस्थामा नै हो। एक दशकअघि एफएम प्रविधिलाई बाटो खुलाइएपछि देशमा रेडियो स्टेसनहरूको संख्यात्मक वृद्धि त भयो नै; त्यसको प्रभाव अन्य आयामहरूमा पनि पऱ्यो। स्वाभाविकै हो - रेडियोबारे अनुसन्धान गर्ने प्रवृत्ति पनि बढिरहेको छ।

यसै क्रममा 'नेपाली समाजमा रेडियो' भन्ने बृहत् शीर्षकअन्तर्गत मार्टिन चौतारीको अनुसन्धानको पछिल्लो कडीका रूपमा '*रेडियो पत्रकारिता : एफएममा समाचार र संवाद*' पुस्तक प्रकाशनमा आएको छ। पुस्तकमा 'रेडियो पत्रकारिता भनेर समाचार बुलेटिनका कार्यक्रम र सामयिक विषयमा सञ्चालन गर्दै आएका अन्तक्रियात्मक कार्यक्रम अथवा 'टक सो'हरूलाई' (पृ. ७५) जनाइएको छ।

देशमा एफएम प्रसारणको प्रारम्भदेखि नै यसप्रति सर्वसाधारण र बौद्धिक सबैको ध्यान खिचिएको थियो। यसलाई सकारात्मक, नकारात्मक वा समीक्षात्मक विभिन्न दृष्टिकोणबाट हेरेर लेखिएका थुप्रै फुट्कर लेख, पत्र तथा प्रतिक्रियाहरू प्रकाशनमा आएका छन्। तथापि 'एफएम रेडियोबाट प्रसारित समाचार र अन्तर्सम्वाद कार्यक्रमबारे अनेकथरी टीकाटिप्पणी प्रकाशनमा आएका पाइन्छन्। तर तिनको प्राज्ञिक विश्लेषण भएको पाइँदैन' (प्राक्कथन, पृ. ञ) भन्ने मूल्याङ्कन गर्दै यो पुस्तक प्रकाशनमा आएको छ। पाँच सय भन्दा बढी पृष्ठको यो पुस्तकमा 'एफएममा भइरहेको पत्रकारिता-अभ्यासको लेखाजोखा' गरिएको बताइएको छ।

पुस्तक चार खण्ड र ११ अध्यायमा बाँडिएको छ। पहिलो 'परिचय' खण्डमा दुईवटा अध्यायहरू छन्- 'नेपालमा एफएम रेडियोको बिस्तार' र 'रेडियो अध्ययन : सैद्धान्तिक धरातल र हाम्रो प्रयास'। दोस्रो 'कानून, नीति र सङ्घर्ष' खण्डमा पनि दुइवटै लेखहरू रहेका छन्- 'कानून, नीति तथा सरकारी रवैया' र 'माघ १९' पछि एफएम रेडियोको दशा'। तेस्रो 'समाचार' खण्डमा चारवटा अध्यायहरू छन्- 'काठमाडौंका एफएम रेडियोमा समाचारको अभ्यास', 'हालचालको हालचाल', 'कान्तिपुर एफएमको समाचारलाई फर्केर हेर्दा' र पोखरेली एफएम रेडियोमा समाचार'। चौथो 'अन्तर्सम्वाद कार्यक्रम' खण्डमा तीनवटा अध्यायहरू छन्- 'एफएम रेडियोमा हुर्कँदो अन्तरक्रिया', 'पोखरेली एफएममा सार्वजनिक डबलीको खोजी' र 'तामाङ भाषाका रेडियो कार्यक्रममा बहसको स्वरूप'।

पुस्तकले उठाएका कतिपय कुरा यति जल्दाबल्दा छन् कि तिनीहरूलाई सम्बोधन नगरी नेपाली एफएम प्रसारणको स्वस्थ विकास हुनै सक्दैन। जस्तै - सरकारी सञ्चारमाध्यम

[४] R.D. Wimmer, and J.R. Dominick; *Mass Media Research An Introduction*, Fifth edition; Wadsworth, Belmont; 1997

रेडियो नेपालले 'एफएम काठमाडौं' सुरु गर्न कुनै निवेदन पनि दिएन र इजाजत पनि लिएन। यसको परीक्षण प्रसारण २०५२ साल कात्तिक ३० गते बिहानदेखि भयो भने प्रसारणको स्वीकृतिका लागि सञ्चार मन्त्रालयमा २०५२ मंसिर १९ गते मात्र निवेदन दिइयो। मन्त्रालयले रेडियो नेपाललाई एफएम काठमाडौं प्रसारण गर्न २०५२ माघ २८ मा इजाजत दिए पनि नियमित प्रसारण भने २०५२ पुस १५ गतेदेखि नै शुरू भएको थियो। यसरी नेपालको पहिलो एफएम प्रसारण गैरकानूनी थियो (पृ. १२)। अहिले पनि रेडियो नेपालले १०३ मेगाहर्जमा बिना इजाजत नै एफएम प्रसारण गरिरहेको (बीबीसीलाई भाडामा दिएको) छ (पृ. २६)। रेडियो नेपालले आफ्नो केन्द्रीय प्रसारणलाई जुम्ला क्षेत्रमा रिले गर्न उपयोग गरिरहेको एफएमको पनि सम्भवतः इजाजत लिएको छैन।

सरकारी सञ्चारमाध्यमले नै नियमलाई धोती लगाएपछि गैरसरकारी क्षेत्र मात्र के कम! नेपाल वातावरण पत्रकार समूहले पनि रेडियो नेपालको देखासिकी गर्दै बिनाइजाजत नै २०५२ चैत १८ गतेदेखि २२ गतेसम्म परीक्षण प्रसारण गर्यो। पछि २०५४ जेठ ५ गते इजाजत प्राप्त गरी समूहले देशको पहिलो गैरसरकारी स्वतन्त्र एफएम रेडियो सगरमाथाको प्रसारण २०५४ जेठ ९ गतेबाट गर्‍यो (पृ. १३-१४)।[५]

प्रसारणका लागि इजाजत लिनु पर्ने कानूनी प्रावधानलाई लत्याएर रेडियो नेपालले जे गर्यो र गरिरहेछ, त्यो गलत हो भन्नेमा कुनै विवाद छैन। रेडियो सगरमाथाले सामुदायिक प्रसारणका रूपमा गरेका योगदान आफ्ना ठाउँमा प्रशंशनीय नै रहेपनि नेपाल वातावरण पत्रकार समूह (रेडियो सगरमाथा)ले कानूनी उपचारको लागि न्यायपालिकालाई गुहार्नुको साटो २०५२चैतको परीक्षण प्रसारण (बिना इजाजत) पनि गैरकानूनी नै थियो भन्न हिच्किचाउनु कुनै अपराध हुने छैन। समीक्ष्य पुस्तकमा भने उक्त कदमलाई 'गैरकानूनी भए पनि बाध्यात्मक र दबाबमूलक' (पृ. १३-१४) भन्ने मतलाई मात्र स्थान दिइएको छ।

पोखरेली एफएमहरूबारे गरिएका अध्ययन (पोखरेली एफएम रेडियोमा समाचार, पृ. २९७-३२९ र पोखरेली एफएममा सार्वजनिक डबलीको खोजी, पृ. ३९८-४२३) साँच्चै नै गहकिला बनेका छन्; जसमा अनुसन्धाताहरूले भौगोलिक हिसाबले क्षेत्रीय वा स्थानीय भनिएका एफएमहरू सामग्री (कन्टेन्ट)का हिसाबले भने कथित राष्ट्रिय मुद्दाका पछाडि दौडेका अवस्थालाई खुट्ट्याउन सकेका छन्। सम्भवतः यस्तो अवस्था देशका अन्य शहरका

---

[५] रेडियो सगरमाथाद्वारा उपलब्ध गराइएको 'रेडियो सगरमाथा : एक झलक' शीर्षक सामग्रीमा भने इजाजत प्राप्त भएको मिति २०५४ जेठ ६ गते उल्लेख गरिएको थियो। हेर्नुहोस् : निर्मलमणि अधिकारी; रेडियो सगरमाथा एफएम १०२.४ : एक अध्ययन; अप्रकाशित परियोजना कार्य; कान्तिपुर सिटी कलेज, पूर्वाञ्चल विश्वविद्यालय; वि.सं. २०५९; पृ. ४

एफएमहरूमा पनि छन्। यस्तो प्रवृत्तिले स्थानीय रेडियोको उद्देश्यमाथि नै कुठाराघात हुन सक्ने खतरा छ। यसरी पहिचान भएको मनोवृत्तिलाई नीति निर्माताहरू एवं स्थानीय रेडियोका पक्षपातीहरूका साथै विकासवादी तथा अधिकारवादीहरूले समेत गम्भीरतापूर्वक लिनु र निराकरणका उपाय खोज्नु जरुरी छ।

'आफैले आफूलाई व्यापारिक र सामुदायिकमा विभाजित गर्नेबाहेक सरकारी तवरबाट व्यापारिक र सामुदायिकको भेदका लागि न कुनै मापदण्ड निर्धारण गरिएको छ न त तिनको उद्देश्य हेरेर प्रसारण इजाजतपत्र तथा सहुलियत र सुविधा वितरणको प्रक्रिया निर्धारण गरिएको छ'(पृ. २८)। यस तथ्यले सरकार एफएमहरूलाई नियन्त्रण गर्ने दुराशयमा जति सक्रिय छ, सूचना-विपन्न जनताका साथी बन्न सक्ने सामुदायिक प्रसारणको हितका लागि (अन्ततोगत्वा जनताकै हितका लागि) कत्ति पनि संवेदनशील छैन भन्ने देखाउँछ। अर्कोतिर, 'विभिन्न उद्देश्यले रेडियो प्रसारकहरूको सङ्घ-सङ्गठनहरूको स्थापना भएपनि एफएम रेडियो प्रसारणका क्षेत्रमा तिनले उल्लेख्य उपलब्धिहरू भने हासिल गरेको देख्न पाईदैन (पृ. ३७) भन्ने तथ्यले जहाँ-जसरी पनि नेता चाहिँ बन्नै पर्ने प्रवृत्तिबाट प्रसारकहरू पनि मुक्त छैनन् भन्ने खुलासा गरेको छ। यस तर्फ सम्बन्धित पक्षले ध्यान दिएमा ठूलै उपलब्धि हुने थियो।

संवाद कार्यक्रमहरू जानेर वा नजानेर कसैको निहीत स्वार्थका लागि दुरुपयोग हुन सक्ने खतरातर्फपनि पुस्तकमा सोदाहरण ध्यानाकर्षण गराइएको छ (पृ. ३५९)। त्यस्तै, एफएमका अन्तक्रियात्मकत्मक कार्यक्रममा राजनीतिले सर्वाधिक स्थान पाएको (पृ. ३५८) विषय पनि उठेको छ; जनताले चाहेर भन्ने बहानामा होस् वा राजनीति सबैले धेरथोर जानेको अथवा कुनै विशेष परिश्रम गर्नु नपर्ने भएर(पृ. ३६४-३६५)। कुनै 'वाद' वा 'सिद्धान्त'हरूको धङधडीबाट मुक्त गराएर नेपाली मिडिया प्रणालीलाई प्रजातान्त्रिक सहभागिता र विकासको प्रवर्द्धनमा उपयोगी औजार बनाउने हो भने अनुभवबाट सिकेर आफूलाई नसुधारी सुखै छैन।

नेपाली एफएम प्रसारणबारे विगतमा भएका टीकाटिप्पणी (अधिकांशतः नकारात्मक) प्रति समीक्ष्य पुस्तकका लेखक-सम्पादकहरूको मूल्याङ्कन हल्का वा न्यूनाङ्कन रहेको देखिन्छ। विगतमा प्रकाशित सामग्रीको कुनै गम्भीर 'कन्टेन्ट एनलाइसिस'बिना प्राक्कथनमा ती सबैलाई 'अप्राज्ञिक' ठहऱ्याइएकोछ। त्यस्तै 'पछिल्ला दिनमा एफएम रेडियोबारे हुने बहस सार्थक चरणमा प्रवेश गरेको आभाष हुन्छ' (पृ. ६१) भन्ने टिप्पणीमा पनि विगतका बहसलाई गरिएको न्यूनाङ्कन झल्किएकै छ। तर विगतका बहस किन प्राज्ञिक र सार्थक ठहरिएनन् भन्ने कुरालाई पुस्तकभरि स्पष्ट पारेको पाइँदैन। प्राज्ञिक भन्ठानिने जर्नलहरूमा नछापिएको र अखबारहरूमा छापिएको भएर त्यसो भनिएको हो वा प्राज्ञिक भन्ठानिएका व्यक्तिहरूको नाम नभएर हो प्रष्ट छैन। नत्र, विगतका बहसहरू हचुवाका भरमा वा तात्कालिक आक्रोशवश व्यक्त प्रतिक्रिया थिए भन्ने मानियो भने पनि सबै बहस हल्का र निरर्थक मात्र थिए भनी मान्ने आधारका वारेमा छलफल गरिएको छैन।

पुस्तकलाई अनुसन्धानात्मक भनिए पनि अनुसन्धानका लागि अत्यावश्यक मानिने वस्तुनिष्ठता, निष्पक्षता भने कतिपय सन्दर्भमा निर्वाह नभएको देखिन्छ। अध्याय छ (हालचालको हालचाल), अध्याय सात (कान्तिपुर एफएमको समाचारलाई फर्केर हेर्दा) र अध्याय-११ (तामाङ भाषाका रेडियो कार्यक्रममा बहसको स्वरूप)को लेखनमा पनि अनुसन्धान-धर्म निर्वाह भएको छ भन्नु विषयनिष्ठ दाबी मात्र हुन्छ। ती अध्यायका लेखक (अनुसन्धाता)हरू त्यही विषयसँग प्रत्यक्षरूपमा सम्बद्ध वा संलग्न भएका कारण लेखकीय पृष्ठभूमिमा व्यक्तिगत आग्रहको प्रत्यक्ष प्रभाव परेको देखिन्छ। यिनलाई पनि आठौं, नवौं र दशौं अध्यायहरूलाई झैं असम्बद्ध व्यक्ति वा स्वतन्त्र अनुसन्धाताबाट अनुसन्धान लेखाइएको भए अनुसन्धान-धर्म बढी निर्वाह हुने थियो।

गम्भीर तथ्यहरूको पुष्टिका लागि पर्याप्त प्रमाण पस्किनु पर्ने शोधशास्त्रको सर्वमान्य नियम भए पनि समीक्ष्य पुस्तकका कतिपय स्थानमा यो पालना गर्न नसकेको भान हुन्छ। उदाहरणका लागि, 'तामाङहरूको आफैलाई हेर्ने दृष्टिकोणमा परिवर्तन ल्याउने काममा रेडियो कार्यक्रमको पनि भूमिका छ। रेडियो कार्यक्रमको यो सबैभन्दा महत्वपूर्ण योगदान हो' (पृ. ४३९) भनिए पनि त्यस्तो 'सबैभन्दा महत्वपूर्ण योगदान' कसरी पुग्यो वा त्यो भन्नुका वस्तुनिष्ठ र आनुभविक आधारहरू के हुन् उल्लेख वा विश्लेषण गरेको देखिदैन। यस्तै गहुँगा दाबीहरू अरु पनि छन्, तर कुनै ठोस आधारबिना। 'तामाङहरूको आफैलाई हेर्ने दृष्टिकोणमा परिवर्तन' आयो भन्ने कुराहरूलाई औँल्याइएको छ तर तिनको कारक तत्व प्रजातन्त्र पुनर्स्थापनापश्चात् राजनीतिक, जातीय, सांस्कृतिक, भाषिक संस्थाहरूद्वारा चलाइएको सामाजिक-राजनीतिक, सांस्कृतिक-धार्मिक अभियान हुन् र यसमा रेडियो कार्यक्रमको अत्यन्तै कम मात्र भूमिका छ भनेर तर्क गरियो भने त्यसलाई काट्ने आधार समीक्ष्य पुस्तकमा चाहिँ भेटिँदैन।

त्यसैगरी वि.सं. २०६१ माघ १९ गतेको कदमपछि रेडियोमाथि राज्यले गरेको हस्तक्षेपका कारण रेडियोहरू आर्थिक रूपमा समेत धराशायी भएको (पृ. २७) तथा सरकारले समाचारमा प्रतिबन्ध लगाएपछि रेडियो स्टेसनहरूको व्यापार नराम्ररी प्रभावित भएको (पृ. १६०) कुरा पुस्तकमा प्रस्तुत भएको पाइन्छ; जुन अविश्वसनीय लाग्दैन तैपनि विश्वासका लागि पर्याप्त र भरपर्दा प्रमाणहरू प्रस्तुत गरिएको भने छैन। माघ १९ को शाही कदमपछि सरकारले एफएम रेडियोमाथि गरेको शत्रुतापूर्ण व्यवहारको कारणमा गई प्राज्ञिक-सैद्धान्तिक विश्लेषण गर्न पुस्तक चुकेको देखिन्छ।

रेडियो पत्रकारिताबारे, त्यसमा पनि एफएममा समाचार र अन्तर्सम्वाद कार्यक्रमबारे केन्द्रित यति ठूलो पुस्तकभित्र कतिपय सामग्री नभेट्दा पाठकहरूलाई दिक्क नलाग्ला भन्न सकिँदैन। एफएमहरूको भाषिक प्रस्तुतिकरणका बारेमा पुस्तकमा कुनै विशेष चर्चा भेटिँदैन, जबकि विगत र वर्तमानमा पनि एफएमहरूको आलोचना गर्दा यो विषयलाई प्रमुखताका साथ

उठाउने र आलोचना गर्ने गरिएकोछ।[६] त्यस्ता आलोचनाको नीर-क्षीर विवेकका लागि यो पुस्तक उपयुक्त स्थल थियो। नेपालमा एफएम रेडियोको विकासक्रम तथा बितेको दशकको कानूनी तथा नीतिगत वातावरणबारे चर्चा गर्न पुस्तकमा १ सय भन्दा बढी पृष्ठ दिइएको छ भने भाषासम्बन्धी चर्चालाई पूरै बेवास्ता गरिएको छ। अध्याय पाँच (काठमाडौँका एफएम रेडियोमा समाचारको अभ्यास, पृ. १९१-२२३) मा रेडियो समाचारको इतिहास, समाचारको सुरुवात र बिस्तार, समाचारका विषयवस्तु, समाचारका प्रकार, समाचार बन्ने प्रक्रिया, समाचारका स्रोत, जनशक्ति, समाचारको आर्थिक पाटो र समाचारका स्रोता जस्ता विषय वस्तु र पक्षहरूलाई छोएर पनि समाचारमा प्रयुक्त भाषाबारे भने कलम नै चलाइएको छैन।

कतिपय कुराहरू सम्पादनका क्रममा तारतम्य मिलाउन सकिनेमा त्यसै छाडिएको पनि देखिन्छ। उदाहरणका लागि, पहिलो अध्यायमा नेपालमा रेडियो प्रसारणबारे ऐतिहासिक तथ्य उल्लेख गर्ने क्रममा २००७ साल चैत २० गतेको औपचारिक प्रसारण र यसको पृष्ठभूमिका रूपमा राणाशासनविरुद्ध छेडिएको निर्णायक क्रान्तिको सिलसिलामा सुरु भएको 'प्रजातन्त्र नेपाल रेडियो' (विराटनगर) को उल्लेख (पृ. ३) भए पनि काठमाडौँमा २००३ सालमा र भोजपुरमा २००७ सालमा (विराटनगरमा भन्दा पहिले) भएका प्रसारणको उल्लेख गर्न छुटेको छ। यद्यपि पाँचौं अध्यायमा ती प्रसारणहरूको सामान्य चर्चा छ (पृ. १९३)। पहिलो अध्यायमात्र पढ्नेले पाँचौं अध्यायसम्म पुग्नेले भन्दा कम सूचना पाउनु त स्वाभाविकै हो; तर फरक अर्थ लाग्न सक्ने गरी सूचना पाउने अवस्था रहनु भने सम्पादन-कमजोरी हो।

मूलपाठमा परेका कतिपय व्यक्तिका नाम अनुक्रमणिकामा सामेल गरिएका छन् भने कतिपयका छैनन्। सरसर्ती हेर्दा कुनै व्यक्तिविशेषको नाम अनुक्रमणिकामा किन राखिएको वा नराखिएको हो भन्ने खुल्दुलीको स्पष्ट निराकरण हुन सक्दैन। गडेर हेर्दा कतिपय नाम अनुक्रमणिकामा पर्नु र मूलपाठमा उस्तै प्रसङ्गमा आएका अन्य नाम छाडिनुमा सम्पादकहरूका आग्रह नै प्रमुख कारण रहेको हो कि भन्ने भान पर्न सक्छ।

पुस्तक प्राक्कथनदेखि अनुक्रमणिकासम्म पढिसक्दा 'प्राज्ञिक विश्लेषण' को सवालले पुनः मलाई झक्झक्यायो। संस्मरणजस्ता लाग्ने सामग्रीको प्रचुरता र विश्लेषणमा भन्दा विवरणमा देखिने जोडले 'प्राज्ञिक विश्लेषण' गर्ने परोक्ष (?) उद्देश्यलाई परिपूर्ति गरेको निष्कर्ष निकाल्न त गाह्रो छ; तर प्राक्कथनमा प्रष्टै भनिएझैं 'एफएममा भइरहेको पत्रकारिता-अभ्यासको लेखाजोखा' चाहिँ राम्ररी गर्न सकेको देखिन्छ। पुस्तकको यो सबै भन्दा सबल पक्ष पनि हो। यही सबल पक्षले गर्दा नै यो पुस्तक प्रकाशकको अपेक्षाअनुरूप रेडियोकर्मी, मिडिया अध्येता र मिडियामा चासो राख्ने सबैका लागि उपयोगी बनेको छ। उनीहरूले आफ्नो सङग्रहमा यस पुस्तकलाई पनि थप्ने आशा गर्ने पर्याप्त आधार छ।

---

[६] निर्मलमणि अधिकारी; *उद्घोषणकला*; प्रशान्ति पुस्तक भण्डार, काठमाण्डौं; वि.सं. २०६१; पृ. ४२

हज्सन पाण्डुलिपिमा लिम्बूभाषासम्बन्धी सामग्रीको संक्षिप्त विवरण

बैरागी काइँला

परिचय

सम्भवतः पहिलोपल्ट स्कूल अफ ओरियन्टल एन्ड अफ्रिकन स्टडिज, लण्डन (SOAS) का प्रो. आर. के. स्प्रीगबाट प्राप्त गरेर श्री काजीमान कन्दङ्वालिखित 'किराँत-लिम्बूभाषाका सम्बन्धमा (विदेशी विद्वान्हरू)', *किराँतेश्वर सन्देश,* वर्ष ३ अङ्क ३, इमानसिंह संस्मरण अङ्क, सं २०४४ साल, पृ. ४४–५१मा सर बी. एच. हज्सन (१८००–१८९४)ले सन् १८४६ देखि १८५८ भित्र नेपाल र दार्जिलिङ (भारत) मा सङ्कलन गरेको किराँत लिम्बू भाषा र लिपिको हज्सन पाण्डुलिपिमा भएका हस्तलिखित सामग्रीहरूको विवरण प्रकाशित भएको थियो। तर उक्त विवरण सम्पूर्ण नभएको र कतिपय स्थानमा ठीक नभएको पनि देखिन्छ। हज्सन पाण्डुलिपिको कुनकुन खण्डमा विशुद्ध लिम्बू भाषा र लिपिमा पाठ छ र कुनकुन खण्डमा लिम्बू लिपि र भाषामा पाठ तथा नेपालीमा अनुवाद छ र कुनकुन खण्डमा देवनागरी लिपिमा लिम्बूभाषा र नेपाली वा हिन्दी भाषामा अनुवाद छ, कुन खण्डमा अङ्ग्रेजी भाषामा पनि लिम्बूजाति र संस्कृतिबारे लेखिएको छ- समेत केलाएर विषयसूची र विषयवस्तुको विवरण तयार गर्नु आवश्यक देखिन्छ।

हज्सन पाण्डुलिपिमा लिम्बूजातिको श्रुतिपरम्परा वा मुन्धुमलाई राम्रो गरी समेटिएको (भो. ७४, ८४, ८५) छ। लिम्बूजातिको भाषा–लिपिदेखि लिएर सामाजिक कर्मसंस्कार (विवाह, जन्म, मृत्यु) विधिका बारेमा पनि विस्तृत (भो.७४, ८४, ८५)मा समेटिएको छ भने सामाजिक चालचलन, रीतिथिति, चाडबाड र अन्य रीतभात, गालीगलौज आदिका विषयमा बयान गरिएको छ। यसबाहेक पनि छिटपुट रूपमा भो. ३ र अन्य भोल्युम (५७, ६०) मा पनि बयान गरिएको पाइन्छ। भो. ८४ मा मुन्धुमको आख्यानमा लिम्बूजातिमा भएको पहिलो बिहेको सविस्तार वर्णन छ। भो. ८५ मा कर्मसंस्कार विधिको वर्णन गर्दा बिहेको विधि र लाग्ने अनेक दस्तुरहरूका नाम विस्तारपूर्वक दिएको छ। बिहेमा लाग्ने अनेक दस्तुरको कुरा गर्दा भो. ७४ मा दिएको विस्तृत विवरणसँग भो. ८५ को विवरण दाँजेर हेर्नु राम्रो हुनेछ।

पूर्णरूपमा अङ्ग्रेजी भाषामा लेखिएको भो. ३ मा वर्णित किराँती (राई) र किराँत लिम्बूको सामाजिक चलन र संस्कारविधिहरू भो. ५७, ५९, ६० मा भएका बयानसँग तुलना गरेर हेर्न लायकको छ। भो. ५७ मा बताइएका किराँती (राई) र लिम्बूको सामाजिक चलन र

संस्कारविधि भो. ३ मा अङ्ग्रेजी भाषामा तथा भो. ५९, मा वर्णित विधिहरूका नजिक देखिन्छन्। भो. ८४ र ८५ मा वर्णित संस्कार विधिहरू केही फरक नजिक देखिन्छन्। हज्सन पाण्डुलिपिको विभिन्न खण्डमा बयान भएका विवाह, जन्म, मृत्युका संस्कारबारेमा तुलनात्मक अध्ययन रोचक र चाखलाग्दो हुनेछ।

लिम्बू र अन्य किराँतीमध्ये चाम्लिङ, वालिङ र याखासित "विहा भात् भान्सा चल्छ (भो. ६०, पृ.२४०)" भन्ने लेखाइबाट किराँतीहरूको समाज समानतामा आधारित समाज हो भन्ने पुष्टि हुन्छ। मदमांस खाने लिम्बूजातिले चौपायामध्येमा बाघ, हात्ती, कुकुर, बिरालो, स्याल यति ५ बाहेक अरू सबै चौपायाका मासु खान्छन् (भो. ५७, पृ. ३८) भन्ने पनि लेखिएको पाइन्छ।

हज्सन पाण्डुलिपिमा सङ्कलित लिम्बू सामग्रीले यी सामग्रीका सूचक वा स्रोतव्यक्ति विज्ञ थिए भन्दै कतिपयको नाम र वतन खुलाएको देखिन्छ। सङ्कलित सामग्रीबाट तत्कालीन लिम्बूवान क्षेत्रको भौगोलिक क्षेत्र, साँध र सीमाना (भो. ५९, ६०, ७३, ८५)का बारेमा पनि थाहा हुन्छ।

हज्सन पाण्डुलिपि (भो. ८६, ८८ आदि) भित्र सङ्कलित सामग्रीले तिब्बती बौद्धसंस्कृतिको प्रभाव लिम्बूहरूमा पर्दै गएको प्रष्ट सङ्केत गरेको छ। यतिमात्र नभई गोर्खाका राजा पृथ्वीनारायण शाह र उनका उत्तराधिकारीहरूले नेपाल एकीकरण गर्दै राज्यविस्तार गर्दागर्दैको अवस्थामा अर्थात् लगभग ७० वर्षको छोटो अवधिभित्र नै पनि खस भाषाको प्रसार र व्यापकताको झल्को यी सामग्रीभित्रका पाठमा लिम्बूभाषामा पसेका खस शब्दहरूले दिन्छन्।

सुखिमबाट प्राप्त कुहिएका कागतपत्रका आधारमा निर्माण गरिएको लिम्बूवर्णमालामा दश (१०) स्वरवर्णहरू छन्। जसमध्ये नासिक्य स्वर 'अँ' पनि दिएको छ। यो वर्णमाला निर्धारण गर्नेले उतिबेला नै लिम्बू स्वरवर्णमा तिचो मात्रा दिएर (सिरिजङ्गा लिपिमा आलेखन गरिने) गोलित 'अ' को पत्तो लाएको बुझिन्छ। यसका साथै लिम्बू एकारमा संवृत ए र विवृत ए पनि भएको पत्तो लगाएर लिम्बू उच्चारणका अनुसार वर्णहरू पहिचान गरेको देखिन्छ। हज्सन पाण्डुलिपिभित्रका पाठभित्र जहिँतहिँ प्रयोग हुने र आधुनिक कालको आरम्भमा स्वरवर्णभित्र पारेर देखाइएको 'लो' नामक निपात भने दिएको पाइँदैन। लिम्बू उच्चारण अनुसारका व्यञ्जनवर्णहरू उन्नाइसओटा (१९) दिइएको छ जसमध्येमा नेपाली वर्णमालामा हुने र लिम्बूभाषामा प्रयोगमा नआउने 'ञ' (हज्सन पाण्डुलिपिमा 'न्या') पनि एउटा छ। यसमा प्रयुक्त शब्द र वाक्य तथा सङ्कलित शब्दहरूले लिम्बूव्याकरण (भो. ८९)को झल्को दिएका छन्। लिम्बू क्रियामा प्रेरणार्थक, सर्वनाममा समावेसी र असमावेसी तथा तीन वचनको व्यवस्थाबारेमा प्रष्ट्याइएको देखिन्छ। लिम्बूध्वनी अनुकूलको वर्णपहिचानमा दोस्रो सिरिजङ्गा निपूण थिए भन्ने पनि देखाउँछ। यसबाहेक हज्सन पाण्डुलिपिभित्रका केही खण्ड (जस्तै भो. ८६) ले सिरिजङ्गा दोस्रोकै हस्ताक्षरमा भएका सामग्री हुन सक्ने आभास पनि दिएका छन्।

किराँत जातिहरूका भाषामा विविधता भएको देखाएको छ। लिम्बूभाषासँग तुलना गर्दा किराँती (खम्बु)को बोली '१।२ लिम्बूसित मिल्छ. अरु कसैसित मिल्दैन' भनिएको छ। उतिबेला नै पान्थरे भाषिकाभनेर पान्थर, चौबीस (दखिन पान्थर), इलाम, फाकफोक क्षेत्रभित्र बोलिने लिम्बू भाषिका हो भनेर पहिचान गरिएबाट तथा फागु/चाँघ्या (तमोरखोले) खजुम (छथरे) आदि लिम्बूभाषामा विविध भाषिकाहरूको पहिचान गरिएको छ। उतिबेलै लिम्बूभाषामा आदरार्थी हुँदैन (भो. ८५, पृ. ६७) भन्ने प्रष्ट पारिएको छ।

लिम्बूजाति र भाषासँग सम्बन्ध राख्ने भोल्युमहरू

लिम्बूजाति, मुन्धुम, संस्कृति र भाषासँग सम्बन्ध राख्ने सामग्रीहरू हज्सन पाण्डुलिपिका विभिन्न भोल्युमहरूमा छरिएर रहेका छन्। हज्सन पाण्डुलिपिभित्र लिम्बू सामग्रीहरू भएका भोल्युमहरू हुन्- ३, २५, ५७, ५९, ६०, ७३, ७४, ७८, ७९, ८०, ८३, ८४, ८५, ८६, ८७, ८८, ८९। यी भोल्युमहरू मध्येमा लन्डन जानुअघिसम्म मसँग नभएका खण्डहरू हुन्- ३, २५, ५७, ५९, ६०, ७३, ७८, ७४, ८३, ८७, ८८, ८९।

यहाँ के जोड्नु पनि प्रासाङ्गिक नै हुन्छभने सन् १९९१ तिर मैले प्राप्त गरेको हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम ८५, २६/९, 'लिंबुहरूको बोलि, लं. ७, लिंबुहरूको उपदेश पुस्तक हो' नामक उपखण्डको फोटोकपिमा पृष्ठ ८० देखि ९२ सम्मका पृष्ठ थिएनन्। मेरो लण्डन बसाइ र ब्रिटिस लाइब्रेरीमा अध्ययन र अनुसन्धानका क्रममा प्रत्येक शब्दको शिरमा सङ्ख्यात्मक सङ्केत दिएर लेखेको ती पृष्ठहरू भेटेको हुँ तर तिनको नेपाली अनुवाद भने भेटिएन। हुनसक्छ, अनुवाद गर्न ठीक गरे पनि नभ्याइएको होस्।

भोल्युम ८५को पृष्ठ १३१ (क, ख अथवा एउटै पृष्ठको तल र माथिको भाग) यसअघि मैले पाएको पाण्डुलिपिको फोटोकापीमा नभएका पृष्ठ हुन्। पछिबाट लण्डन लाइब्रेरीमा आफूसँग भएको पाण्डुलिपिमा नभएको उक्त पृ.१३१ (क, ख) पृष्ठको मूल पाठ हातले सरौट गरेको हुँ। यसअघि मैले पहिले पाएको पाण्डुलिपिको फोटोकपीमा पृष्ठ १३२ (क, ख) देखि मात्र थिए। त्यसैले छुटेको प्रष्टष्ट नहुँदा माझकिराँतसम्बन्धमा सिलसिला मिलाउन अप्ठेरो परेको थियो। अर्को शब्दमा माझकिराँतका राजा अथवा चौतरीया अगमसिंह र गोर्खालीसँग खम्बुहरूको युद्धवर्णनको केही पृष्ठ पहिले मैले प्राप्त गरेको पाण्डुलिपिमा थिएन। माझकिराँतमा खम्बु-गोर्खाको युद्धबारेको लिम्बूभाषामा लिखित सानो अभिलेख स्व. इमान सिह चेम्जोङले हिष्ट्री एन्ड कल्चर अफ किराँत पिपल (१९६७) तथा विजयपुरको संक्षिप्त इतिहास (१९७३) मा दिएका थिए।

स्कूल अफ ओरियन्टल एन्ड अफ्रिकन स्टडिज, युनिभर्सिटी अफ लण्डनको हज्सन परियोजनाअन्तर्गत हज्सन पाण्डुलिपिको फेरि क्याटलगिङ गरिरहेका डा. रमेश ढुङ्गेललाई लिम्बू भाषाविषयक पाण्डुलिपिमा सहयोग गर्न भनी स्कूल अफ ओरियन्टल एन्ड अफ्रिकन स्टडिज, युनिभर्सिटी अफ लण्डनले मलाई ६ हप्ताका (जुलाई ६ देखि अगस्ट १६, २००४) लागि अनुबन्ध गरेर लैजाँदाका बेला ब्रिटिस लाइब्रेरीमा हज्सन पाण्डुलिपिको अध्ययनको क्रममा फेला पारी प्रतिलिपि (जुलाई २१, २००४, बुधबार दिनको समय १२) गरेको हुँ। सोही अवसरमा भो. ८५ को पृष्ठ ८० देखि ९२ सम्मका भेटिएका ती पृष्ठहरूमा भएका शब्दहरूको अनुवाद गरेर प्रा. डा. रमेश ढुङ्गेलमार्फत् ब्रिटिस लाइब्रेरीलाई दिएको छु। मैले अन्य कतिपय भोल्युमभित्रका लिम्बू सामग्रीहरू आफ्नालागि उतारने काम गर्दा भोल्युम ८३बाट पनि तुलनात्मक शब्दहरू नमूनाका लागि टिपें। तर समयाभावले गर्दा लिम्बू भाषाको शब्द र पर्वते भाषाको शब्द मात्र टिप्न सकेको छु।

हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम ८९ को फोटोकपि गरेर अङ्ग्रेजी/रोमन लिपिमा उनैले गरेको प्रतिलिपि ब्वोयड मिखाइलोब्स्कीबाट सन् १९९६–९७तिर मैले सर्वप्रथम पाएको हुँ। उनले सर्वप्रथम यसको फोटोकपि सन् १९८०मा गरेका थिए र लिम्बू क्रियाका बारेमा एउटा लेख पनि छपाएका थिए। हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम ८९ लण्डनको ब्रिटिस लाइब्रेरीमा भएको माइक्रो फिल्मबाट फोटोकपी पछि (जुलाई ६ देखि अगस्ट १६, २००४) आफैले गरेको हुँ। यहाँ हज्सन पाण्डुलिपिभित्र भएको भोल्युम अनुसारको लिम्बू सामग्रीहरूको संक्षिप्तमा परिचयात्मक विवरण प्रस्तुत गरिएको छ।

१. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ३

यो खण्ड अङ्ग्रेजी भाषामा यात्राका लागि बासहरूको टुङ्गो र यात्राका लागि दुरीको हिसाब कोसमा राख्ने गरी तयार गरिएको मार्गचित्र (ROUTES) हो। यो खण्ड पूर्णतः अङ्ग्रेजी भाषामा छ। यो खण्ड लिम्बू (पृ.१३७) र किराँती (पृ.१३६) राईका लागि अत्यन्त महत्वको छ। यसमा तिनका संस्कृति दिग्दर्शन गराउने कुराहरू टिपिएका छन्। यसभित्र सङ्कलित सूचनाले लिम्बूवान क्षेत्रमा तिब्बती बौद्ध प्रभाव देखाउँछ।

पृ. १३६मा रोमन लिपिमा 'किराँती एन्ड लिम्बूज' लेखेपछि टिपोटकर्ताले किराँतीहरूको बयान गर्नअघि पृ. १३६को बीच भागमा आएर अङ्ग्रेजी भाषामा 'आम्चोकदेखि उता लिम्बूहरूको देश छ, जस्काबारेमा मलाई केही पनि ज्ञान छैन लेखेका छन्। त्यसपछि टिपोटकर्ताले लिम्बूहरूको बयान गर्नअघि पृ.१३७ को बीच भागमा आएर पनि अङ्ग्रेजी भाषामा 'डेस्क्रिप्सन अफ लिम्बू ट्राइब' लेखेका छन्।

पृ. १३६-१३७ भित्र राई किराँती र लिम्बूको शारिरिक बनोट, सामाजिक चालचलन, लुगाफाटा, खायनपायन, धर्म, जीवन-संस्कार विधिका बारेमा अङ्ग्रेजीमा लेखिएको छ। मदमांस खाने यिनले लास डाँडामा लगेर गाड्दछन् तथा बुद्धमार्गी र शिवमार्गी दुवै भएकामध्येका लिम्बू/लिम्बूनीहरूहरू भोटेजस्ता हुन्छन्। दारीजुँगा नहुने लिम्बू र राईहरूले खेतीपाती भर्खरै सिकेका हुन् र तिनले बन्दुक पनि बोक्दछन् भन्ने बयान छ।

२. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. २५,

भो. २५ (पृ. २८-२९ र १८६-१९१)मा एउटा लाप्चा भाषाको खस नेपाली भाषामा अनुवादसमेत भएको लोककथा देवनागरी लिपिमा छ। लाप्चाहरूको पुर्ख्यौली थातथलोमा इलामका पूर्वीय भाग रहेछ भन्ने तथ्य यसले देखाउँछ। यो कथामा वर्तमान इलाम जिल्लाको प्रसिद्ध माईखोला र जोगमाई खोलाको उल्लेख छ। यसका साथै यस क्षेत्रका विविध स्थान जनाउने नाम पनि परेका छन्। लिम्बू र भोटे शब्द पनि छन्। सुब्बा भन्ने शब्द पनि परेको छ। यस कथाको सूचक लाप्चा हुन् भने उनले यो कथा एकजना लिम्बू, सुब्बाको उपस्थितिमा बयान गरेका हुन्। यो कथा (भो. २५, पृ. २८-२९)को अन्तिम भाग यसै भो. को पृ. १२१ परेको छ।

भो., २५को पृष्ठ १८६-१९१ मा अङ्गरेजी प्रविष्टिबाट शुरूगरेर 'अङ्गरेजी, चाँघ्या (तमोरखोले लिम्बू), छथर्‍या खोजुम् र पान्थरे' आदि लिम्बूका तीन भाषिकाका तुलनात्मक शब्दहरू (जम्मा १८९) सङ्कलित छन्। भने यसैको पृ. २५२-२५३मा नमूनाका लागि लेखाएको जस्तो राम्रो अक्षरमा लिम्बू वर्णमाला छ।

३. हज्सन पाण्डुलिपि, भो, ५७

लिम्बूसामग्रीका हिसाबले हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ५७ (पृ.३६–४६) को आफ्नै महत्व छ। हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ५७ मा 'निवार लगाईत् आठ जातको' कर्मसंस्कार विधिको वर्णन् छ। खस, मगर, गुरुङ, मुर्मीबाहेक लिम्बू (पृ.३६-३९), किराँती (पृ.४४-४६) र लाप्चे (पृ.५१-५२) का संस्कृतिका बारेमा रोचक सामग्री छन्। हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ५७को लिम्बूजाति र किराँती राईका बारेमा लेखिएको यो खण्ड देवनागरी लिपि र नेपाली भाषामा छ।

भो. ५७ (पृ. ३६-३९)मा लिम्बूजातिको कर्मसंस्कार (जन्म/न्वारान, विवाह र मृत्यु) विधि तथा सामाजिक जीवन र दस्तुरको वर्णन छ। साथसाथै सरकारबाट नगरा निसानसहित सुब्बा दर्जा पाएका लिम्बूजातिले बाघ, हात्ती, कुकुर, बिरालो, स्याल (५ चौपाया) बाहेक अरू सबैको मासु खान्छन् (भो. ५७, पृ. ३८) र चोयाको टोपी लाउने कुलाचार भएका लिम्बूले घरमा बनेको

खाँडी कपडाको वस्त्र लाउँछन्। तर कपडा स्वास्नीमान्छेले मात्र बुन्छन्। लिम्बूजातिभित्र उँचनिच हुँदैन। भर्खरै खेतीपातीमा लागेका लिम्बूहरू कपास, लाहा र मैन उत्पादन गर्दछन्।

कतै शुद्ध बुद्धमार्गी (पृ. ३८) भनिएका यिनले जार हान्दैनन् लेखिएको छ भने कतै (पृष्ठ ३९) जार हान्दछन्। जारहान्ने सम्बन्धमा रोचक तथ्य प्रस्तुत गरिएको छ। जस्तै, जारलाई साधुले सोध्छ 'साठी कि काटी'। जारले साठी भनेर जवाफ दिए रुपैंञा ६० जारीखत बुझाएर फुर्सद पाउँछ। तर 'काटी' भनेर जवाफ दियोभने साधुले जार हान्न पाउँछ। तर जार हान्दा भने 'जस्ले सक्छ उसले काट्छ'।

४. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ५९

भो. ५९, (४-५,१६,१२१)मा राई जाति, संस्कार र कर्मकाण्ड विधि (पृ. ४-५) का बारेमा मझुवा जिल्ला सोल्मा गाउँको गजदल राई किराँतीका मुखजवानी सम्वत् १९०३ श्रावण सुदि रोज २ का दिन लेखिएको हो। भो. ५७मा वर्णित लिम्बू जातिका कर्मसंस्कार विधिसँग भो. ३, ५७, तथा ७३ सँग तुलनीय छ।

गजदल राई किराँतीको मुखजवानी यस वृतान्तबाट तत्कालीन लिम्बूवानको सीमाना थाहा हुन्छ। हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ५९, को पृ. १६मा एउटा मानचित्र दिइएको छ। मानचित्रको बाहिर भने सीमाना देखाउने स्थाननामहरू दिशाअनुरुप लेखिएका छन्। पूर्व र उत्तरको सीमानाका स्थाननाम हेर्दा यो मानचित्रमा पल्लोकिराँतको चारकिल्ला यसरी देखाएको देखिन्छ।

१. उत्तर र उत्तरपूर्वमा सुखिमको सिमाना, लंमो षोला र धर्माखाम तालुक।

२. दखिनमा हिमालको फेदि, सुवा पोङसोङ। सुदूरपूर्व दखिनमा इसलिम्मा डाँडा।

३. पश्चिममा पहाड, हिमाल।

४. पूर्व उत्तरमा संतुगोला। पूर्वमा फत्लेलुङ डाँडा, निमिदुमा डाँडा, मेची नदी, दार्जिलिङ किल्ला र कप्प्फ्र्याक गढी।

५. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ६०

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ६० खोलेपछि शुरुमा शिरमा लेखिएको छ- 'धनकुटा जिल्लामा आठप्र्याहरूको रीत चलन मिल्दैन राइ बोल्छन्'। त्यसपछि लिम्बूजातिकाबारेमा यस्तो लेखिएको छ, 'आफ्ना बोलि याक्थुंबा अरु पर्वत्या गैह्र पछिमटरफका मानिसले लिंबु भन्दछन् लाप्चाहरूले चों बोलाउंदछन्'। शुरुमा लिम्बुवानको भूगोल दिएर त्यसपछि दसमझिया याखा, दस लोहोरोङका भूक्षेत्रका बारेमा थपेर लेखिएको देखिन्छ। त्यसपछि लिम्बूका थरहरू दिइएको छ।

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ६० (पृ. २४०-२४७)मा अन्य अनेक विषयका साथमा पृ. २३० देखि २३७सम्म लाप्चा मुन्धुम देवनागरी लिपि र खस भाषामा अनुवादसहित छ। यसो गर्दा पहिले लाप्चा र त्यसपछि खस भाषा दिइएको छ। पृ. २४० देखि लिम्बूजातिका सामाजिक चालचलन र कर्मसंस्कार विधिकाबारे लेखिएको छ।

सामाजिक चलनः लिम्बूजातिका कर्मसंस्कार लगायत वस्त्र, हातहतियारको यहाँ दिएको विवरणबारेमा भो. ३, ५७, ५९ तथा ७३ सँग तुलना गर्दै हेर्न रोचक हुन्छ।

कान छेंड्ने रीतः लिम्बूजातिको सामाजिक चलनका बारेमा कान छेंड्ने रीत रोचक छ। लिम्बूले कान छेंड्नै पर्छ। कसैको बालखैमा कसैको २।३ वर्ष पुगेपछि छेडिन्छ। कान नछेंडी कोहि मरेमा उसको कान छेडिदिएर मात्र काजकिरिया गर्नुपर्छ। त्यसो नगरेमा पिताहरूले हाम्रो कुलकुटुंब होइन भन्नेछन् भन्ने विश्वास यिनीहरूको छ।

लिम्बुवानको चारकिल्लाः हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ६० (पृ. २४०)मा 'श्री गुरु लिंबुको आदि स्थान चलन रित व्यवहार मेचिदेखि पछिम अरुनदेखि पूर्व वालुमसोम गोला तोक्पे गोलादेषि दक्षिन् चिहुरामाक्रा देषि उत्र यतिभित्र लिंबुवान्' भनेर लिम्बूवानको चारकिल्ला परिभाषित गरिएको छ। त्यसपछिबाट दसमझिया याक्खा, दस लोहोरोङका भूगोलबारेमा थप कुरा छन्। त्यसपछि दशलिम्बूका सत्र थुमको लिम्बूको प्रसिद्ध दश थरको विवरण दिएको छ।

सम्पृति र नीतिः गोर्खाको आधिपत्यसँग सुरु भएको हिन्दूकरणको प्रभावले लिम्बूजाति साम्मृति (साम्मृति? स्मृति? मनुस्मृति) र नीति मान्ने दुई वर्गमा विभाजित हुन थालेको देखिन्छ। तिखो टुँडो भएको कलमले हलुका मसीमा लिम्बूजाति भित्रका साम्मृति मान्ने (चैनपुरका फागु चोङबाङ, मासेरेङका सिरिङ, र याङरुपका योङयाहाङ) र नीति अनुसरण गर्ने (आङबुहाङ, हाङबाङ, साम्बाहाङ आदि थर र तिनको भौगोलिक क्षेत्रसहित) लिम्बूथर दिइएको छ। यस खण्डमा ठाउँठाउँमा केरमेट र थपघट गरिएका वाक्यहरू छन्।

लिम्बू जीवनचक्र र कर्मसंस्कार विधिः लिम्बू जातिको जीवन-चक्र र कर्मसंस्कार विधि यसप्रकार दिइएको छ, जस्तैः

१. पृ. २४० मा न्वारान संस्कार।

२. पृ. २४१ मा विवाह संस्कार।

३. पृ. २४२ मा मृत्यु संस्कार। यसपछि

४. पृ. २४३ मा पहिरन पोसाक, गहना, हातहतियार, खेती गर्ने अन्नका किसिमका बारेमा विवरण।

५. पृ. २४४ मा हाकेमुप्पा/थेबासामको आख्यान।

६. पृ. २४५ मा जारीखत(धनजारी, जिउजारी)/जारहान्न पाउने, महिनाका नाम, कुन महिनामा कुन अन्न खेती गर्नु, घरेलु चौपाया, ठेगतिरो आदिको विवरण छ।

७. पृ. २४६-२४७मा अैचोपैचो नखाने गरिब, लिम्बू औसत परिवार (पति, पत्नी र ३ सन्तान) को वार्षिक आयव्ययको विवरण।

६. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७३

बलियो जिल्दमा बाँधिएको भोल्युम ७३मा पनि लिम्बूजातिको मुन्धुम, कर्मकाण्ड र पूजा गर्ने फेदाङ्मा, साम्बा र येबा-येमा आदिका बारेमा विस्तृत जानकारी दिएको छ। यो खण्डमा नेपाली भाषा, देवनागरी लिपि र लिम्बू भाषा तथा सिरिजङ्गा लिपिको प्रयोग छ। यसभित्रका विषयको निम्नानुसार विवरण दिन सकिन्छ।

१. पृ. १०१-१०२मा विभिन्न जातिको थर वंशावली।

२. पृ. १०६-१०८मा लिम्बू फेदाङ्मा र धामी, झाँक्री तथा बिजुवा आदिको नाम र कामको उल्लेख।

जस्तैः

> 'धर्मका चिन्ह गर्न्या हुन्' भनेर शुरु भएको यो भागको पृ. १०६ मा 'बोकसि धपान्या (धपाउन्या) उपकारी, किरियाकरम, साजि मरण आदि......... देवताको रिजाउन्या'....पूजाआदि गर्नेहरू (१) झाँक्रि, (२)धामि, (३) याबा, यामा, (४) छम्बा, (छ) बंथिं (बुङ्थिङ), (६) बिजुवा, (८) नोक्चुं, (९) देवारि, (१०) गेलुं, (११) धन्पो, (१२) लामा' हुन् भनेर नाम दिएको छ।

३ यसै पृ. १०६ को दाहिनेपट्टि टिप्पणिझैं लेखिएको छः 'केवल नामको भेद कि असल भेद. क्या काम जाने. देवता. सेवा गर्न्या हो कि. किरिया काम गराउन्या कि बोक्सि धपाउन्या. जात पछि यो तिनको काम गराउन्या को हो' अर्थात् माथि उल्लेख भएका पुजारीहरू (१२) का आफ्नाआफ्ना जातअनुसारका के के काम हुन्छन् भन्ने भाव हुन सक्दछ।

४ पृ. १०९मा 'किराटिका' लेखेर बिजुवा (दुखदा पिरदा झारफुक गर्न्या), मांकाबा (ठूलो विधि गर्न्या-मर्याको) र दुम्बा (सानो विधि गर्न्या)हरूको कार्यक्षत्र लेखिएको छ।

५ पृ. ११०मा लिम्बूले आफैलाई याक्थुंबा भन्छन्, पर्वतेले लिंबु र लाप्चेले चोंग भनेर सम्बोधन गर्दछन् लेखिएको छ। यसपछि 'देवदेवाको पुजा गर्न्या' फेदाङ्मा 'झारफुक, जोखना हेर्न्या' तथा येबा (लोग्न्या) र येमा (स्वास्नि)का बारेमा उल्लेख छ। तर यसमा

लेखिएको लोग्न्या भनेको पुरुष हो र स्वास्नी भनेको स्त्री हो। अर्थात् पुरुषलाई येबा र स्त्रीलाई येमा भनिन्छ।

६. पृ. १११ मा माझकिराँतको मानचित्र।

७. पृ. ११२ देखि ११५ सम्म लिम्बूवर्ण र लेखन अभ्यास।

८. पृ. ११२मा शिरमा देवनागरी लिपिमा लिम्बूवर्णमाला दिएको छ। त्यसपछि यसै पृ. ११२ मा १-५ हरफ, पृ. ११३ मा ७-१३, पृ. ११४मा छ र पृ. ११५मा ६ हरफ व्यञ्जनवर्ण र मात्रा तथा संयुक्ताक्षरको अभ्यासका लेखन छन्। लेखन गर्दा पहिले देवनागरीमा अनि त्यसको मुनि हाराहारीमा सिरिजङ्गा लिपिमा लेखन गरिएको छ।

९. पृ. ११७ (क) अर्थात् सुल्टोपट्टिमा लिम्बूको थरहरू।

१०. पृ. ११७ (ख) अर्थात् उल्टोपट्टि लिम्बुवानलाई अरुन नदीपूर्व देखाएर त्यसदेखि पश्चिम राई-किराँतीको देशको मानचित्र दिएको छ। माझकिराँतको सिमाना पश्चिममा दुधकोशी र पूर्वमा मध्येस, बाराहक्षेत्र र लिम्बूवान भएको देखिन्छ।

११. पृष्ठ १३०-१३१मा (क) बाराह क्षेत्रको विस्तारपूर्वक वर्णन छ। अरुन, तमोर र दुदकोसी नदीको दोभानमा अवस्थित बाराहक्षेत्र, बाराहजीको मूर्ति र पहरामा महन्तको जगाको उल्लेख। तत्पश्चात् (ख) लिम्बूहरूको विभिन्न थर, तिनको पूर्ख्यौली जग्गा र सिमानाको विवरण छ। एकै चलन र रीतहरूमान्ने चौबीसे लिम्बू (२४थरका किपटिया लिम्बू)को क्षेत्र विस्तारपूर्वक दिएको छ। यसदेखि उत्तर खजुम लिम्बूको इलाका वा किपट छ। खजुमको इलाकादेखि उत्तर खेवाहरू (६थरका खेवाहरू)को किपट क्षेत्र छ, जस्को पश्चिममा याक्खाको क्षेत्र छ।

१२. १३२-१३३मा लिम्बू वर्णमाला लेखन अभ्यास छ। किरिङमिरिङ अक्षरमा लेखिएका भएपनि पृ. १३२को शीरमा लेखिएको सिरिजङ्गा वर्णमाला र त्यसैको मुनि समानान्तर देवनागरी लिपिमा दिएको प्रष्ट पढ्न सकिन्छ।

१३. पृ. १४०-४१ (सुल्टो)मा भक्ति-प्रार्थना (पाठ) भएको सार्थक वाक्यावली छन्।

१४. पृ. १४१ (उल्टो)मा नै रोमन लिपिमा चार हरफमा इण्डिया अफिस लाइब्रेरी र लिम्बू पाण्डुलिपि, भोल्युम सङ्ख्याहरू लेखिएका छन्।

१५. पृ. १४२मा किराँत क्षेत्रको मानचित्र छ। यसको मुनि नौलाख किराँत भनेका को को हुन् भन्ने नाम दिइएको छ।

१६. यो खण्ड (पृ.१४३-१५६)मा लिम्बूवर्णमालाको लेखनको अभ्यास छ। यस खण्डभित्र पृ. १५५ को अन्त्यदेखि शुरु भएर पृ. १५६मा टुङ्गेको लिम्बूमा कथात्मक पाठ छ, जस्मा दोस्रो सिरिजङ्गाको भाषालिपि र शिक्षाप्रचार गर्दा हत्या भएको संक्षिप्त कथा छ।

१७. पृष्ठ ११६मा विधाता इन्द्रसेनले लिम्बूहरूलाई दिएको लालमोहरको नकल गर्दागर्दै छोडेको अधूरो पृष्ठ छ।

७. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४

हज्सन पाण्डुलिपिमध्ये भोल्युम, ७४, ठुलो र लामो आकारमा बलियो जिल्दमा बाँधिएको छ। यसभित्र विविध भाषाका विविध विषयका सामग्री छन्। यसमा लिम्बूजातिको रीतिथिति, संस्कृति, चाडबाड तथा बिहेको दस्तुरका बारेमा विभिन्न पृष्ठहरूमा छरिएर रहेका सामग्रीहरू पाइन्छन्। भो. ७४ लिम्बू लिपिमा लिम्बूभाषाका साथै कतिपयको नेपाली अनुवाद पनि भएको खण्ड हो। यो भो. ७४ लाई दुई उपखण्डमा राखेर विवरण दिन सकिन्छ।

पहिलो उपखण्ड

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को पातो ५ देखि २२ सम्म शीर्षक नभएको भाग हो। यसको विवरण यसप्रकार छ।

१. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. ५-७ मा सृष्टि उत्पत्ति र मान्छेको सृष्टि, मानिसमा व्यभिचार (सुहाम्फेबा र लाहादङ्नाको आख्यानको उल्लेख), रीस-क्रोध (केसामी र नाम्सामी)को आख्यानको उल्लेख छ।

२. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४, पृष्ठ ८ को मुखपृष्ठ खालि छ। मात्र २१/४ लेखेको छ।

३. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४को, पृष्ठ ९मा लिम्बूजातिमा सैमुन्द्री (साइ-मुन्-ते, रे)को रीत र लिम्बूजातिमा विवाहसम्बन्धी व्यवस्था छ।

४. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृष्ठ १०–११ मा लिम्बू जातिमा ढुङ्गा गाड्ने रीतका बारेमा छ।

५. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. १२ मा हाडफोरा(व्यभिचार)का बारेमा छ।

६. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. १३ मा लिम्बूजातिमा गालीगलौज र त्यसको परिणाम र उन्मुक्तिको व्यवस्थाको उल्लेख छ।

७. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. १४ मा लिम्बूजातिमा घर बनाउने आख्यान र परम्पराको आरम्भको बयान छ।

८. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. १५ मा पाप र अधर्मको उल्लेख छ।

९. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. १७मा हाडफोराको बारेमा हाराहारीमा दुई कलम गरेर उल्लेख छ।

१०. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. १८मा दायाँ र बायाँ हाराहारीमा दुई कलम गरेर दशैं-तिहारबारेमा उल्लेख छ। दशैं मनाउँदा मार हान्ने मौलोका अगाडि बलि दिइने चित्र पनि दुईवटा दिइएका छन्।

११. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. १८मा दायाँ र बायाँ हाराहारीमा दुई कलम गरेर सुत्केरी चोख्याउनेबारेमा उल्लेख छ।

१२. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, विवाह दस्तुरका नाम छन्।

१३. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४को, पृ. १८को अन्त्यमा विवाहको दस्तुर (रकम कलम) दिएको छ।

१४. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४, पृष्ठ १८मा दिएको दस्तुरको रकमकलम दिएपछि खाताको बीचमा पारेर सबैभन्दा पुछारमा नेपाली/खसभाषामा तीन हरफ छन्।

१५. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ को, पृ. १९मा दुई कलम गरेर लेखिएको छ।

दोस्रो उपखण्ड

१७. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ (पृ. १३३-१४८)को बीचबीचमा लिम्बूभाषाका विविध भाषिकाका शब्दहरू छन्।

क) पृ. १३३-१३४ मा फागु/तमोरखोले भाषिकाको १८८ शब्द छन्।

ख) पृ. १३५-१३६ मा ६ थरे लिम्बूभाषिको १८८ शब्द छन्।

ग) पृ. १४३-१४४ मा पान्थरे (पान्थरे, चौबिस, फाकफोक, इलाम) भाषिकाको १८८ शब्द छन्।

घ) पृ. १४५मा लिम्बू शब्द ११७ छन्। पृ. १४५ कै उल्टो पातामा र पृ. १४६मा 'खजुम बोली' भनेर छथरे लिम्बू भाषिकाको वाक्यहरू दिइएका छन्।

ङ) पृ. १४८ मा फागु लिम्बूको बोली (तमोरखोले भाषिका) दिइएको छ।

च) भो. ७४ को पृ. १६९मा वाक्यहरूमा वचन (व्याकरण) खुलाएको क्रिया रूपावली छ।

१८. माथि उल्लेखित हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७४ पृ. १३३को शिरमा तीन लिम्बू वाक्यहरू नेपाली अनुवादसहित लेखिएका छन्।

क) '(१) थेबेः क्या हा (हो), (२) आफा पातु : कस्तो भन्यो, (३) थे केबातुबे : क्या भन्यो', त्यसपछि

ख) 'शिरिं शांबा, शिरिं शांबा. फागु इनको बोलि इकमिल र तिनको थरभित्र तेरथर कहलाउँछन्।'

ग) त्यसपछि उसरी नै लेखिएको छ 'लिंबुबोलि तमोर पार चाघ्या जिल्लाको बोलि तपसिलमा', र जम्मा १८८ शब्दहरूका प्रविष्टि दिइएको छ।

घ) तत्पश्चात् लिम्बूजातिमा खेवा लिम्बूहरूको मुलुकको सिमाना दिएर खजुम लिम्बूको थरहरू र तिनको किपटको चारकिल्लाको विवरण दिएको छ।

ङ) छथरे लिम्बू भाषिकाको शब्द संकलनमा सहयोग गर्ने मूख्य सूचकका बारे 'पंखुवा गाउको गुनमान लिंबुको जवानी खोजुमको बोलि लेख्याको मिति जेष्ठ वदि १२ रोज ३' लेखेपछि 'तपसिल ज्मा' भनेर खजुम भाषिकाको १८८ शब्द टिपिएका छन् ।

८. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७८

भाषा - सिरिजङ्गा लिपि र लिम्बूभाषा

हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम् ७८, पातो ३१५ देखि ३२२सम्म राइटिङ् पातो छ। यो अभ्यासपुस्तिका हो।

९. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ७९

हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम् ७९ (१–६) को पातो १ देखि ६ सम्म शीर्षक 'लिम्बु अक्षर' (यसमा सृष्टि आदिको कुरा पनि लेखिएको) छ। सम्भवतः हज्सनलाई सहयोग गर्न आएकाहरूमध्येका कुनै एकले यो अभ्यास गर्नका लागि लेखेको हुनपर्दछ।

१०. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८३

बाहिरको खोल अथवा मुखपृष्ठमा रोमन लिपिमा पनि 'मधेसिया, खस, लिम्बू बोलीमा नेवारी लेख (खिया)को किताप' लेखिएको हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम ८३ (पृ. १–७१)मा नेपालको विभिन्न भाषाहरूमध्येका लिम्बूलगायत भोटे, लाप्चा, पर्वते, किराँती, नेवार, मधेसिया गरी विभिन्न ७ भाषाका तुलनात्मक शब्दावली हो। 'लिंबु बोलिमे, भोतिया बोलिमे, लाप्चा बोलिमे, पर्वतिया बोलिमे, हिन्दुइमे, नेवारिमे' भनेर हिन्दी भाषामा लेखिएको छ। कोठाकोठा ठाडो बारेर कलम कलममा विभिन्न भाषाका नाम दिएर त्यसैको मुनिबाट एउटा मूल शब्द/प्रविष्टि दिई अन्य सबै भाषामा त्यसको समानान्तर शब्द दिइएका छन्।

११. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८४

लिम्बू सामग्रीहरू भएका हज्सन पाण्डुलिपिका खण्डहरूमा भो. ८४, ८५ र ८६ को अत्यन्त महत्व हन्। लिम्बू श्रुतिपरम्परा, मुन्धुम, रीतिथिति, कर्मसंस्कार विधि र शब्दसंकलनसमेत भएको तथा भक्ति र प्रार्थना र नीतिवचनको पनि संकलन गरिएको सवार्धिक सामग्री यिनैभित्र छन्। विशुद्ध लिम्बू लिपिमा लिम्बूभाषामा लेखिएका र लिम्बूलिपिमा लेखेर नेपाली भाषा (देवनागरी लिपि)मा अनुवाद दिएका तथा देवनागरी लिपिमा लिम्बू भाषा र अनुवाद नेपाली भाषामा दिएका पाठहरू यी खण्डहरूमा पाइन्छन्।

हज्सन पाण्डुलिपिको भो. ८४ को मुखपृष्ठमा 'लिंबुहरूको बाह्रखरी' लेखिएको छ। त्यसपछि मुखपृष्ठको देब्रे कुनामा ठाडो गरेर देवनागरी लिपि र खस नेपाली भाषामा क्रियाहरू (२३)को प्रयोग नेपाली अर्थसहित दिएकोपनि छ। यसभित्र (भो. ८४)का सामग्रीको विवरण प्रस्तुत गर्दा विभिन्न उपखण्डमा विभाजित गर्नु सजिलो हुन्छ। जस्तैः

१. भोल्युम् ८४, पहिलो उपखण्ड (१-१००) लिंम्बूहरूको बाह्रखरि, २६/३, वस्ता लंम्बर ४,

२. भोल्युम् ८४, दोस्रो उपखण्ड (पृ. १०१-१६३) लिम्बू याक्थुङ मुन्धुम। बस्ता लं.?, २६/५

३. भोल्युम् ८४, तेस्रो उपखण्ड (पृ. १६४-२११) लिंबुको याक्हांशेमा मुंथुं लो तथा कुसङ पिहा फुङनुवामा लो (लिम्बू लिपिमा लेखिएको छः येहाङ सेमा मुन्धुम लो कुसङ पिहा फुङनुवामा लो), वस्ता लं. ३, २६/६।

४. भोल्युम् ८४, लिंबुहरूको मुथुं।। लींबुको पैदायस, वस्ता लं. ४, नामक चौथो उपखण्ड (२१२–२५१) भित्र सृष्टिवर्णको आख्यानसहित लिम्बूकोपैदायस र योङयाहाङ वंशावली दिएको छ। लिम्बू लिपिमा लिम्बूभाषा र नेपाली अनुवादसहित छ।

५. भोल्युम् ८४, पाँचौं उपखण्ड (पृ. २२३-२२९) पाङबोहाङको कथा छ।

६. भोल्युम् ८४, छैटौं उपखण्ड (पृ. २४३-२५०) ओजाहाङको कथा अर्थात् योङयाहाङको वंशावली छ।

माथि गरिएको विभिन्न उपखण्डमा विभाजनका अनुसार संक्षिप्तमा विवरण प्रस्तुत छ।

पहिलो उपखण्ड

हज्सन पाण्डुलिपिको भोल्युम् ८४ को पहिलो उपखण्ड (१–१००) भित्र लिम्बूको बाह्रखरी दिइएको छ। यसलाई पनि दुई भाग(क, ख) मा बाँड्न सकिन्छ।

क) भोल्युम् ८४, २६/३, लिम्बूहरूको बाह्रखरि, वस्ता लंम्बर ४ पृ. १ देखि २२ सम्म। हज्सन पाण्डुलिपिको भो. ८४ को पहिलो उपखण्ड पृ. १ देखि १८ सम्मको खण्ड हो। यसको अन्त्यमा पृष्ठ (यथार्थमा पृ. ४-१८)मा सिरिजङ्गा लिपिमा लेखनको अभ्यास गरेको देखिन्छ।

पृ.१९मा माथिको विवरण लेखेर का, पा, आ, मा, ता, या आदि वर्णहरूको जथाभावि लेखन अभ्यास गरिएको छ। यसरी बाह्रखरी अभ्यास गर्दा वा उदहरण दिंदा ठाउँठाउँमा देवनागरीमा पनि दाहिने पाटामा दिइएको छ। पृ. पृ. २४ र २५ खालि छन्। त्यसरी नै जस्तै पृ. ९८ र ९९ पनि खाली छन्।

ख) भोल्युम् ८४, २६/४ (२३-१००) को शीरमा लेखिएको छ- 'श्री साहेब, स्वस्तिश्री सम्वत् १९०३ साल मिति मार्गशीर शुभदिन रोज ३मा लेखियाको 'लिंबुहरूको पह्रन्या क्रमको अक्षर', सुखिम्को कुहि(या)को पुस्तकबमोजिम लेख्याको, वस्ता लम्बर १'।

हज्सन पाण्डुलिपिको भो. ८४को पृ. १९देखि १०० (यथार्थमा २३ देखि ९९) सम्म फैलिएको छ। पृष्ठ २६मा लिम्बू वर्णमाला दिंदा दाहिनेतर्फ देवनागरी लिपिमा र देब्रेतर्फ सिरिजङ्गा लिपिमा दिइएको छ। पृष्ठ २६ मा स्वरवर्ण अ-समेत (१९) वर्णहरू भएको वर्णमाला छ। केरमेट पाण्डुलिपिमा यत्रतत्र पाइन्छन्। यो खण्ड पृ.(१-१००)को अन्तमा रोमन लिपिमा पुलः एकपटक 'लिम्बूका पुराना बमोजिमका अक्षर सुखिमका कुहि(या)को पुस्तकबमोजिमको' लेखिएको छ।

दोस्रो उपखण्ड

भोल्युम् ८४, दोस्रो उपखण्ड (पृ. १०१–१६३) "लिम्बू याक्थुङ मुन्धुम। बस्ता लं., २६/५" हो। शून्यबाट ब्रह्माण्डको उत्पत्ति, पृथ्वी र चराचर जगतको सृष्टि (पृ. १०१–१०३) को अख्यानबाट शुरु हुन्छ। पृथ्वीको उत्पत्ति भएपछि पर्वत र पहाडहरू(पृ. १०८) तथा सुन, चाँदी, तामा, फलाम, हिरामोती (पृ. १११) सृष्टिको आख्यान छ। पोरोक्मिबाले विश्वब्रह्माण्डको सष्टि समाप्त गरेपछि अन्तमा मानवको सृष्टि गर्ने क्रममा सुन, चाँदी, हिरामोतीजस्ता बहुमूल्य वस्तुबाट निर्मित मानव मूर्तिरूपी मुजिनामाको देहमा प्राण पसेपनि बोलाउँदा नबोलेकीले भगवानले मुखमा थुकिदिंदा उ मरी (पृ.१४३)। त्यसपछि माटो, खरानी र कुखुराको सुली मुछेर निर्मित खेजिना खेयङनामाको प्रतीमाको बोली फुट्यो। पछिबाट उसले मानववंशलाई जन्म दिई। त्यसैले उसलाई मनुष्यको बज्यू मानिन्छ (पृ. १४३)। यिनैका सन्तानका रूपमा सावा येत्हाङको उत्पत्ति

(पृ. ११२–११६) भयो। मानिसको उत्पत्ति हुनुअघि र भएपछिको अभिशाप र छेलोढुङ्गा हान्ने आख्यान, व्यभिचारजन्य पाप तथा अधर्म र साइनो सम्बन्धको निर्धारण र अनेक निषेधको व्यवस्थाको आख्यानहरूको उत्पत्तिको वर्णन् यस उपखण्डमा छ।

तेस्रो उपखण्ड

भोल्युम् ८४, वस्ता लं. ३, २६/६ तेस्रो उपखण्ड (पृ.१६४–२११) को शुरुमा नै देवनागरी र लिम्बू लिपिमा 'लिंबुको याक्हांशेमा मुंथुं' तथा 'कुसङ पिहा फुङनुवामा मुन्धुम' लेखिएबाट यसभित्र एकभन्दा अधिक मुन्धुमको खण्ड छन् भन्ने प्रष्ट हुन्छ। तेस्रो उपखण्डलाई हामी विभिन्न भागमा बाँडेर वर्णन् गर्न सक्दछौं।

क) भोल्युम् ८४ को 'याक्हांशेमा वा येहाङ सेमा मुन्धुम' (पृ.१६४–१८१) लिम्बजातिको जनसङ्ख्या र कूलपरिवार बृद्धि भएपछि घटित बसाइँ सराईको मिथक हो। मुन्धुमको यो खण्डमा हाडनाभित्र संसर्गले हुने व्यभिचारजन्य पाप र अधर्मको उत्पत्ति र साइनो सम्बन्ध निर्धारण गर्ने पहिलो प्रयासस्वरूप निषेधको व्यवस्थाको आरम्भको मिथक छ। चेलीमाइती (सुहाम्फेबा र लाहादङनाबीचको यौनक्रीडाको फलस्वरूप जन्मेका अनेकन सन्तानहरूमा अब उप्रान्त (सातपुस्तासम्म) विवाह आदि नगर्ने वाचा गर्दै सन्तान बाँडेर आआफ्नो अंशमा परेका सन्तानहरू लिएर उत्तर दिशा हिमालतिर बाबुसँग जाने देवतातुल्यका फेदाङमा, साम्बा, येबा र येमा (पृ. १७७-१७८) भए। आमा लाहादङनासँग दखिन दिशा औल मधेसतिर बसाइँ सर्नेहरू सावायेत्हाङ भनेका मानिसका पूर्खा (पृ. १७८) भए। यसरी मानववंश (लिम्बू कुलवंश)को तीव्ररुपमा विस्तार हुन थालेपछि कुलपरिवार अलग-अलग भएर एक स्थानदेखि अर्को स्थानमा गएर बसोबास गर्ने क्रम शुरु भएपछि विकसित आदिम समाजको सृजना आमाको नेतृत्वमा लागेर जाने सन्तानबाट नै भएको मुन्भुमले बताउँछ।

ख) भोल्युम् ८४ को खण्ड (पृ. १८२-१९३) भित्र मानिसले घर बनाएर बस्न थालेको आख्यान छ। घर बनाउँदा पनि चेली लाहादङनाको सहयोग लिएपछि मात्र अर्थात् स्त्रीको शक्ति (मातृसत्तात्मक परिवार)लाई समानरूपमा स्वीकार गरेपछि नै मानिसले यायावरको जीवनबाट मुक्ति पाए र स्थायी बसोबास गर्नथालेको मुन्धुमले बताउँछ। घरमा घुन धमिरा नलागोस् (पृ. १८५-१८६) भनेर धुमधामसँग च्याब्रुङ नचाएर घरपैंचो (पृ. १९०) गरेको आख्यानसँगै सावायेत्हाङ (आदिम लिम्बूजाति)मा घरपैंचो (हिम्लिलि) गर्ने परम्पराको थालनीको र च्याब्रुङ बाजाको उत्पत्तिको आख्यान छ।

ग) हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८४ को यो खण्डभित्र लिम्बूजातिमा भएको पहिलो बिहेको सविस्तार वर्णन छ। लिम्बूजातिमा विवाहको प्रथाको थालनीको आख्यान अर्थात् 'कुसङ फुङनुवामा मुन्धुम' (१९४-२०६) फूलको उत्पत्तिको आख्यान हो। लिम्बू मुन्धुमका अनुसार फूल र मानिसको बैसलाई तुलनीय मानिन्छ। यो आख्यानभित्र विविध फूलको उत्पत्तिको वर्णन छ। मानिसको जीवनको फक्रेको अवधि भनेको बैस वा यौवन हो। बैंसमा स्वभाविकरूपमा पुरुष र नारीका बीच सम्पर्कको चाहना हुन्छ। यही चाहनालाई विवाहद्वारा सामाजिकता प्रदान गरिने काम आदिम लिम्बू समाजमा पनि थालनी भएको यो मिथकले देखाउँछ। विवाहका लागि केटी हेर्ने र रोज्ने (पृ. १९४-१९५) तथा कुटुनी पठाएर (१९६-१९७) मगनी गर्ने र त्यसपछि धुमधामसँग विवाहको कार्य फेदाङमाबाट विधिपूर्वक सम्पन्न गर्ने काम हुन्छ (१९९-२०६)। आदिम लिम्बू समाजमा सम्पन्न भएको पहिलो विवाहको विधिसम्मत वर्णन नै श्रुतिपरम्परामा जीवित रहेको 'फुङनुवामा मुन्धुम' हो।

चौथो उपखण्ड

हज्सन पाण्डुलिपिको भोल्युम् ८४ (पृ. २१२-२५१) -लिंबुहरूको मुथुं।। लींबुको पैदायस, वस्ता लं. ४' लाई चौथो उपखण्ड भन्न सकिन्छ। दाहिनेतर्फमा लिम्बू लिपिमा लिम्बूभाषा तथा देब्रेतर्फमा त्यसैको नेपाली अनुवाद दिएको यो उपखण्डको शीर्षकले नै बताउँछ कि यो 'लिम्बूको पैदायस'को वर्णन र वंशावली हो।

भगवान तागेरा निङवाफुमाबाट भएको ब्रह्माण्डको उत्पत्ति र चराचर जगतको सृष्टिको आख्यान (पृ.२१३-२१४), परम्परागतरूपमा शुरु गरी सूर्य, चन्द्र तथा तारामण्डलको सृष्टिको वर्णन (पृ.२१६-२१७), हिउँ र हिमाल, खोलानाला, ढुङ्गा, माटो, भीर, पहरा, ओढार आदिको सृष्टि (पृ.२१७-११८)को सुन्दर वर्णनपछि भुइँफुटेर खाम्जिक्कुम खाम्बोङबा (भुइँफुट्टा) आदिम मानिस (आदिवासी लिम्बू)हरू उत्पन्न भए र त्यसपछि भगवान अलप (मृत) भएको आख्यान छ।

मुजिनामा (मुजिङना खेयङना) मरेपछि मानिसहरूको बज्यू (पृ. २३१) खेजिना खेयोङनाले बायु बतास पाङखेन वाहिःकको गर्भ बोकेर मानिसलाई जन्म दिइन् (पृ.२३४)। हुन पनि लिम्बू मुन्धुमका अनुसार बतास भनेको प्राण हो। हरेक प्राणिभित्र प्राणवायु हुनाले उ जीवित हुन्छ (पृ. २३५)। यिनै वायु बतासका सन्तानहरू सावायेत्हाङका वंशभित्र कालान्तरमा एकजना प्रतापी लिम्बू राजा निस्के हिल्लीहाङ। यिनै हिल्लीहाङको चेली थुङवामुक्माको बिहे सुखिमका दोस्रा राजा तेन्छोक नाम्ग्येलसँग भयो (पृ.२४०)। यसरी लिम्बूका अनेक राजा भए। उता दशमझियाका याखाहरूमा उमरा(उ)हरू भए (पृ.२४२)।

पाँचौं उपखण्ड

भोल्युम् ८४ (पृ. २२३–२२९)मा पाङबोहाङको कथा पाँचौं उपखण्ड हो। 'लिंबुहरूको मुथुं।। लींबुको पैदायस, वस्ता लं. ४, भित्र लिम्बूको पैदायसको कथा अघि बढ्दाबढ्दै २२२ पुगेपछि पृष्ठहरूमा गडबड भएको देखिन्छ। पृष्ठ २२३ देखि अचानक शुरु हुन्छ र पृष्ठ २२९ मा पुगेर पाङबोहाङको कथा टुङ्गिन्छ। यो कथालाई किंवदन्ती पनि भन्न सकिन्छ। पाँचथरको दक्षिणको मैनाचुली क्षेत्रमा अवस्थित यस कथामा वर्णित नुनखानी र सुनखानीहरू आज विलुप्त छन्। पाङबोहाङको लोककथा वा किंवदन्तीको समाप्तीपछि पुनः पृष्ठ २३० बाट 'लिंबुहरूको मुथुं।। लींबुको पैदायस (वस्ता लं. ४)' भित्रको लिम्बूको पैदायसको कथाको बाँकि भाग शुरु हुन्छ र पृष्ठ २४२ मा टुङ्गिन्छ।

छैटौं उपखण्ड

भोल्युम् ८४, (पृ. २४३-२५०) ओजाहाङको कथा अर्थात् योङयाहाङको वंशावली भो. ८४को छैटौं उपखण्ड हो। ओझाहाङको वीरतापूर्ण गाथा र गौरवशाली मृत्युको कथाको विवरणमा मध्यकालको अन्त्य र आधुनिक कालको आरम्भको सन्धीकालको लिम्बू इतिहासको चित्रण पाइन्छ। योङयाङहाङ कुलवंशको वंशावली (पृ.२५०) को रूपमा भएको यो ऐतिहासिक कथाले लिम्बूहरूमा वंशावली राख्ने वा लेख्ने लेखाउने प्रचलनको थालनी भएको देखाउँछ।

सेनीहाङको छोरा हिल्लीहाङका छैटौं पुस्तामा जन्मेका ओझाङहाङ वीर पुरुष थिए। वादोहाङ राजाको षड्यन्त्रले मोरङका राजाले यिनलाई कैद गरेका भएपनि आफ्ना शत्रु दमन गराउन मुक्त गरेका थिए। नभन्दै यिनले मोरङका राजाका सबै शत्रुहरूलाई दमन गर्नेक्रममा चाथुङका राजा, धर्मा राजासमेतलाई उनले परास्त गरेका थिए। यिनले मोरङ राजाको साँध टिस्टासम्म पुऱ्याएर नौ ढुंगा/किरातेश्वर ढुंगा (साँध) गाडेर आएका थिए। मुक्त भएपछि वादोहाङ लगायतका सबै शत्रुहरूलाई नास गरे। तर अन्त्यमा ठाकुरजी (हिन्दुको देवता)को षड्यन्त्रले मारिए। उसको छोराको खुट्टा पनि भोटे (सुखिमे)हरूले भाँचिदिए र काटेर मारे। यिनै वीरका उँधोका पुस्तामा शोरोबा हाङ, सुभाहाङ, पासाम्हाङ, मुकोपहाङ, फुङमाहाङ, नामिनहाङ, पोमाहाङपछि जसराई हाङ, तेसाहाङ, सारजित आदि भए। यसैबेला गोर्खाको उदय भयो (पृ. २५०)।

१२. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८५

हज्सन पाण्डुलिपिमध्ये लिम्बू सामग्रीका दृष्टिले भो. ८४ पछि भो. ८५ सबैभन्दा महत्वपूर्ण छ। यसभित्रका कति भाग विशुद्ध लिम्बू लिपि र भाषामा छन् भने कति भाग देवनागरी लिपिमा

नेपाली अनुवादसहित छन्। भो. ८५ (२६/८)लाई आठ (८) विभिन्न खण्डमा बाँडेर अध्ययन गर्न सकिन्छ।

उपखण्ड एक

भोल्युम् ८५, 'फेदाङबाको लम्बर ५ (पृष्ठ १-४२)को यो उपखण्ड ठूलो र सामान्य आकारमा बलियो जिल्दमा बाँधिएको छ। बाहिरको जिल्दामा स्पष्टसँग 'हाज्सन साहेब। फेदाङबाको लम्बर ५, भोल्युम् ८५, २६/८, लेखकहरू १. जोभानसिं लिंबु, २. च्याग्रेसिं फेदांमासाथ हवल्दार रणध्वज, ३. षरिदार जीतमोहन' भनेर लिपिकार, मुन्धुम सुनाउने फेदाङमा र स्रोतव्यक्तिहरूका नाम लेखिएको छ।

'फेदाङबाको लम्बर' (पृष्ठ १-४२) भएको यो उपखण्ड नेपाली कागतमा लेखिएको छ। यस पाण्डुलिपिको छेउछेउमा ठाडो धर्का कोरेर बोठा बारेर देब्रेपट्टि लिम्बू लिपिमा लिम्बूभाषामा र दाहिनेपट्टि देवनागरी लिपिमा खस नेपाली अनुवाद दिएको छ। पृष्ठ १ को हरफ १ तथा २ मा शब्दहरूलाई सङ्ख्याबद्ध गर्न शुरु गरेको देखिए पनि हरफ ३ देखि त्यसो गर्नभने छोडिएको छ। यो क्रम लिम्बू खण्ड र नेपाली खण्ड (अनुवाद) दुवैतिर उस्तैगरी गरिएको छ।

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८५ को 'फेदाङबाको लम्बर' (पृष्ठ १-४२) शीर्षकले नै फेदाङमाका बारेमा लेखिएको छ भनेर बताउँछ। यथार्थमा यसभित्र फेदाङमाका बारेमा भन्दा पनि बढी उसले बुझाउने (पूजा गर्ने) देवीदेवता र तिनको पूजाविधि र सराजामका बारेमा विस्तृत विवरण छ। यो उपखण्ड एकलाई विभिन्न शीर्षकमा राखेर हेर्न सकिन्छ।

क) देवीदेवताको उत्पत्ति

आरम्भमा 'लिम्बूराजाका रीतका बारेमा लेखिन्छ' भनेर शुरु गर्दै शरीरधारी देवीदेवता (थक्लुङदिङ साम्माङ)हरूको उत्पत्ति (पृ.१) भएपछि सोदुङ मुना तेम्बे (पृ.१) मानिसको सृष्टि भयो।

ख) मानिस र सावायेत्हाङको उत्पत्ति

यसरी पृथ्वीलोकमा देवीदेवतापछि मनुष्यको उत्पत्ति भएर आठराजा(सावा येत्हाङ)हरू उत्पन्न भए।

ग) पुजारीहरूको उत्पत्ति र पृथ्वीलोकमा आगमन

त्यसपछि फेदाङमा, बिजुवा र बिजुवानी भए (पृ.२)। देवीदेवता, तिनको प्रकोप र दुखपिराउले चराचर जगत ढाकेकाले रोगव्याधी बढ्दा सावायेत्हाङ (आठराजा)हरूले मतो गरी भगवानलाई प्रार्थना गर्दा फेदाङमा, साम्बा तथा येबा-येमाहरूलाई तानाबानासहित मानिसको रक्षाका लागि पृथ्वीलोकमा पठाएको (पृ.३–६) हो।

घ) कार्य विभाजन

पृथ्वीलोकमा पुजारीहरूको आगमन हुँदा नै तिनको कामको पनि विभाजन भएको देखिन्छ। फेदाङमा तथा साम्बाले घरका देवदेवताको पूजा गर्दछन्। सिफाक येबा र येमाले जागेका प्रेतादि र तङसिङ वारोक, आँखीडाहीको विनास गर्ने आदि कार्य गर्दछन् (पृ.६–७)। पुजारीको कार्यविभाजनको वर्णन्पछि विभिन्न देवदेवता, पूजा गर्ने विविधविधान र चाहिने सरसामानका बारेमा विस्तृत विवरण छ।

ङ) देवीदेवताको विवरण

घरभित्र (पृ.८-२१) पुजिने देवीदेवताहरू (१५) र घरबाहिर (पृ.२१-३७) पुजिने सुगुत् (मसान, वायु), सोघा (अगति, प्रेत) आदि प्रेतात्मारूपी अनिष्टकारी देवीदेवताहरूका (४१) नाम दिइएको छ। घरबाहिर पुजिने भनिएका देवीदेवतामध्येका 'देवदेवी पूजा' भनेको देवदेवी नभएर तिनको पूजाविधि हो। यसरी हेर्दा हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८५ 'फेदाङ्माको लंबर'मा घरबाहिरका देवीदेवताहरूकासंख्या ३८ पुग्दछ।

च) देवीदेवताहरूमा लिङ्गभेद

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८५ 'फेदाङ्माको लंबर' भित्र 'लिम्बुहरूको फेदांबाको पुजाको विधि देवताको तपसिल' शीर्षकअन्तर्गत् देवीदेवताहरूमा 'लोग्न्या' र 'स्वास्नी' शब्दहरूका प्रयोग गरेर लिंगभेद खुलाइएको छ। लोग्न्या (पुरुष) भनेर लिंग खुलाइएका देवीदेवताहरू घरका र वनका गरी १७ छन् भने स्वास्नी (स्त्री) भनेर प्रष्टरूपमा लिंग खुलाइएका देवीदेवताहरू घरका र वनका गरी २२ छन्। लोग्न्या (पुरुष) र स्वास्नी (स्त्री) भनेर नकिटिएका देवीदेवताहरू १७ छन् जस्मध्येमा बडी सिंहे-सिंडीहरू पर्दछन्। लिंग खुलाएर नराखिएका देवीदेवता वा अनिष्टकारी (सिंहेसिंडि र डंकिनी, भुतप्रेत) आत्माहरू धेरैजसो नारी छन्।

छ) पूजाको विधि र देवताको तपसिल

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८५ 'फेदाङ्माको लंबर' भित्र 'लिम्बुहरूको फेदांबाको पूजाको विधि देवताको तपसिल' भनेर देवीदेवताहरूका दोखका बारेमा विस्तृतरूपमा चर्चा गर्दा तिनबाट पार पाउनका लागि गरिने पूजाको तरिका, सरसामान, बली दिने जन्तुजनावर, पन्छीका प्रकार र लाग्ने नगदको विवरण दिएको छ। अति रोचक कुरा के पाइन्छ भने कति देवीदेवताहरू शाकाहारी छन् त कति धूमपान गर्ने पनि देखिन्छन्। यस्तामा भर्खरै अन्य समाजबाट बसाइँ सरेर आएका देवीदेवतासमेत देखिन्छन्।

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८५को पृष्ठ ३८ देखि उँधो येबाको विधि (याले पिधि सासुङ लो) छ भनेर लेखिएको भएपनि जम्मा दश हरफमा येबाको तानाबानामा चाहिने घुङरिङ, झाँक्री स्याउली, ढोल, थुन्से, कपडा, सुँगुर आदिको वर्णन् र 'अक्वामाको रातभर पूजा हुन्छ' भनेर 'ज्यालामा रु. १ खान्छ' लेखेर अधूरो छोडिएको छ।

उपखण्ड दुई

भोल्युम् ८५, २६/१, लींबुका धर्मचलन बातको बेहोरा, वस्ता लं. ६ (पृष्ठ ४३-६६) को सबै नै लिम्बू लिपि र भाषामा छ। पृष्ठ ४३ यो उपखण्ड दुईको मुखपृष्ठ हो जस्मा नेपाली भाषामा 'लींबुका धर्मचलन बातको बेहोरा' लेखेर रोमन लिपिमा पनि तीन हरफमा त्यस्तै लेखेको छ। देब्रेतिर शीरको कुनामा 'लोकका दसतुरपर' लेखेपछि दाहिनेपट्टि शीरमा लिम्बूवानको सीमाक्षेत्रका बारेमा (पृ.६४)तीन हरफ हिन्दी भाषामा यस्तो लेखिएको छ- 'श्री महागुरु है। लिम्बूहरू भरमे है। लिम्बूहरूका रहने जगह। (अस्पष्ट..) याकपोकरिती पिप्पिसिदा। मेचीसे पश्चिम। अरुनसे पूर्व। तोप्के गोलासे खक्षिन। चिउरामाक्रासे उत्र। यतनाका भित्र लिम्बू लोकका जगह देश है'।

हिन्दी भाषापछि लिम्बू भाषा र लिपिको मुख्य पाठभित्र पवि लिम्बूको देशको चारकिल्ला अरुनदेखि पूर्व मेची नदीसम्म र तोप्के वालुङसुम गोलादेखि दखिन चिउरामाक्रा (४४) सम्म भनेर दिएको छ। खायनपायन, मर्दापर्दाका सबै संस्कार मिल्ने १७ थुममा व्याप्त दश लिम्बूहरूको प्रसिद्ध यक (गढी)हरूमा (पृ. ४४)का नामहरू (१) कुम्भकर्णफेदीको च्यावा (भन्ज्याङ) यक (गढी), (२) मासेरेङ यक, (३) ताप्लेजङ यक, (४) याङवारक यक, (५) तिलिङजङ यक, (६) चाङसिङकधा पोमाजङ यक, (७) याङसो यक, (८) फेदाप यक, (९) युपाङ यक र (१०) जितिपुर (जितपुर) यक भनेर दिइएको छ।

यसरी हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८५को आरम्भमा लिम्बूजाति, देश र भूगोल (बासस्थल)को संक्षिप्तमा चर्चापछि लिम्बूजातिको जीवनचक्र र कर्मसंस्कार विधि (जन्म, विवाह र मृत्यु) को वर्णन छ। यो उपखण्ड दुईलाई पनि विभिन्न शीर्षकहरूमा राखेर हेर्न सकिन्छ।

१. **सुतकः जन्मसंस्कारः** सुतक परेका दिन खनजोत बारिन्छ। छोरा भए चार दिन, छोरी भए तीन दिनमा फेदाङमा ल्याईकन लिपपोत गरी शुद्ध गरेर न्वारान (नामाकरण संस्कार) गरिन्छ (पृ. ४४–४५)।

२. **कान छेंड्ने रीतः** शिशुको कान छेंड्नुपर्ने, कथंकदाचित कान नछेंडी उसको मृत्यु भएमा कान छेंडेर मात्र सदगत गर्नु पर्दछ।

३. **केश खौरने री**तः तीनवर्ष पुगेपछि केश मामाबाट खौरिने कार्य हुन्छ। धोती (वस्त्र) फेराउँदाको रीत हुँदैन।

४. **विवाह संस्कारः** केटीको कुरा छिन्न जानेदेखि विवाह गर्दासम्मको रीत, कन्यापक्षलाई बुझाउनु पर्ने दस्तुरहरू, दस्तुरवापतको नगद र फेदाङमालाई लग्नविधिसम्पन्न गरेवापत दिइने नगद दस्तुरसमेतको विस्तृत वर्णन (पृ.४७-५२) छ। विवाह संस्कारको बारेमा भने माथि (पृ.४७-५२) र अन्त्यमा (पृ.६०-६४) गरेर दुई स्थानमा चर्चा भएको छ।

५. **मृत्यु संस्कारः** मृत्युसंस्कारबारेमा पृष्ठ ५२ देखि शुरु हुन्छ। दाँत नसाटिएका दुधे बालकको भोज/शुद्धसाङ्गे (मृत्युसंस्कार) गर्न नपर्ने तर मलामीले नुहाएर शुद्ध हुनपर्ने र त्यस दिन खनजोत बार्न पर्ने विधिको वर्णन (५३-६०) छ। शुद्धसाङगे कर्म सम्पन्न गर्दा अन्त्यमा मिक्वासाङ्माको अनुष्ठानसँग येबा वा येमाबाट चिन्ता(तङसिङ) गराइन्छ। मृत्युसंस्कारको विवरणपछि पुनः विवाहको दस्तूरका बारेमा लेखिएको छ (पृ.६०-६४)। रोचक हुनाले लिम्बूजातिले बुझाउँनु पर्ने रीतभातमा लाग्ने नगद दस्तूरसहित पूर्ण विवरण तल दिइएको छ।

खोसा (बतासे) सन्तान नहोस् भनेर केटापक्षले बुझाउनै पर्ने रीतभातमा (१) पाचामा याङ ङासि (बाबुलाई ढोग्ने रु ५), (२) माचामा याङ ङासि (आमालाई ढोग्ने रु ५), (३) बोलफुकाउनी याङ आधाल्ला ङासि (बोली फुकाउने रु.२।५०), (४) तिका याङ थिक (टीका रु. १), (५) सिङ्जेप्मा याङ आधाल्ला ङासि (सिङचेप्मा रू. २।५०), (६) चेफाक् याङ थिक् (चेफाक वापत रू. १) तथा (७) सैमुन्द्री याङ ङेसि (सैमुन्द्री रीतको रु. २) बुझाएपछि जन्मेको सन्तान बतासे हुँदैन। जार हान्न पनि पाइन्छ नत्र ता सन्तान बतासे हुन्छ र जार हान्न पनि पाइँदैन (पृ.६०)। बतासे हुनबाट उकास्नका लागि छोरा भए रु. २० र छोरी भएमा रु. ३० बुझाउनु पर्दछ। यसका अतिरिक्त पनि खोक्लुङ नाक्पा भनेर रु. १ तथा खोसा याङ भनेर रु. ५ दस्तुर बुझाउनु पर्छ र सो उपलक्ष्यमा उपस्थित मानिस जति छन् उति नै ढुंगा गाड्ने चलन छ। तर इलाम फाकफोकका लिम्बूहरूमा ढुंगा गाड्ने रीत छैन भन्दै तिनले छोरी भए रु १५ दस्तुर बुकभाउने र छोराकोमा भने माछामासुको भतेर दिने चलन (पृ.६२) छ।

अन्त्यमा विवाह गर्दा केटापक्षले बुझाउनु पर्ने २४ प्रकारका दस्तुरहरूको लामो बही फेरि दिएको छ। जस्तै :

पान्दाप्मा याङ	माचामा याङ	पाचामा याङ

नुसाफु खोसा याङ	सिङखोसा याङ	थुङखोसा याङ
तिका याङ	सिङचेप्मा याङ	सैमुन्द्रि याङ
चेप्फाक याङ	पालाङ तेम्मा याङ	थरे तेम्मा याङ
तक्थोक्मा याङ	मेत् ताप्मा याङ	युक्ना लोभेत् याङ
पिहा नाक्मा याङ	लाङफुमा याङ	लाङचेप्मा याङ
कुनाहा(कुनाहम्मा) याङ	सुप्नाबा याङ	थुङ याङ (लुङ याङ?)
सियाङ	योक याङ	मिक्खेक याङ

उपखण्ड तीन

भोल्युम् ८५, २६/९, बस्ता लं. ७को मुखपृष्ठको रूपमा रहेको पृ. ६७मा 'लिंबुहरूको बोलि, लिंबुहरूको उपदेश पुस्तक हो' लेखेर रोमन लिपिमा पनि 'लिम्बूका उपदेश' लेखिएको उपखण्ड तीन हो। मूलतः 'लिंबुहरूको बोलि, लिंबुहरूको उपदेश पुस्तक हो' (पृ. ६७-९४) नामक यो उपखण्ड शब्दसङ्कलनझैं देखिन्छ। 'लिम्बू भाषामा लेख्छु है' भनेर पहिलो हरफबाट शुरु गरेको चार शब्दको पूर्ण वाक्य हो। शुरुको पृष्ठमा शीरमा तीनवटा सर्वनाम शब्द (प्र.पु.) दिएर समानान्तर नेपाली शब्द दिएको छ। तर पहिलो शब्द 'इङ्गा' शब्दको नेपाली अनुवाद 'म' हुनुपर्नेमा 'हाम्रो' दिएको छ। 'खेने' शब्दको 'तिमी, तँ, तँपाइँ' तीनप्रकारले अर्थ दिएको छ।

भो. ८४ को मुखपृष्ठमाझैं भो. ८५ को यो उपखण्ड तीनमा पनि वाक्यात्मक शब्दहरू दिइएका छन्। शब्दहरूमा संज्ञा शब्दको बाहुल्य छ। विभक्ति, प्रत्यय, सर्गहरूका प्रयोग भएको शब्दहरू धेर छन्। निपातको प्रयोग पनि देखिन्छ। सर्वनाम शब्द र सार्वनामिक प्रत्यय जोडिएका संज्ञाशब्दहरूको प्रयोग देखिन्छ। क्रियापदको प्रयोग वर्तमान र सामान्य भूतकालमा देखिन्छन्। शब्दहरू दिंदा प्रथम पुरुषका लागि तथा तृत्तीय पुरुषवाचक सार्वनामिक प्रत्यय वा उपसर्गहरू संज्ञा शब्दसँग जोडेर अभ्यास गरेकोजस्तो लेखिएको छ। यस उपभागको अन्तका पृ. ९३ र ९४ खाली छन्।

भोल्युम् ८५को 'लिंबुहरूको बोलि, लं. ७, लिंबुहरूको उपदेश पुस्तक हो' नामक उपखण्डको पृ. ६७ देखि ८० सम्म देब्रेतर्फ लिम्बू लिपि र भाषामा प्रत्येक शब्दको शिरमा सङ्ख्यात्मक सङ्केत दिएर लेखी सोहीअनुसार दाहिनेतर्फ खष नेपाली भाषामा प्रत्येक शब्दको शिरमा सङ्ख्यात्मक सङ्केत दिएर समानान्तर अनुवाद दिएको छ।

भो. ८५ को यो उपखण्ड तीनको पहिलो भाग (पृ.६७-८० तथा दोस्रो भाग (८१-९२)मा जम्मा १०६१ (७०० र ३६१) शब्दहरू छन्। पृष्ठ १ देखि ४ सम्मका पृष्ठमा शब्दको

सङ्ख्या १ देखि ९९ सम्म दिएर पुनः १ देखि आरम्भ गरेको देखिन्छ तर पृष्ठ ५ देखि उँभोका पृष्ठमा भने शब्दहरूको सङ्ख्या अलगअलग तरिकाले दिइएका छन्।

पन्छी (पृष्ठ-३), पशु (पृ-४), जालचार (पृ ८५-८६), कीटपतंग (८७), घरेलु सरसामान र हातहतियार (९०-९१) तथा शरीरका अङ्ग (९१-९२) का नाम छन्। पृष्ठ ९२मा शब्दहरूका साथमा 'लो' नामक छुट्टै लेखिम भएको वाक्यवत् निपात दिएको छ। पृष्ठ ८१ देखि ९२ सम्म नेपाली अर्थ नदिएका अर्थात् लिम्बू लिपिमा लिम्बूभाषा मात्र दिएको ३६१ शब्दहरू छन्।

अन्यत्रझैं हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८५ (६७-९४)मा पनि निकै नेपाली शब्दहरू प्रयोग भएका छन्। त्यसरी नै नेवारी भाषाको पनि प्रयोग छ। नेवारी शब्दहरूको प्रयोग अन्य भोल्युमहरूमा पनि पाइन्छ। यस उपभागको पृ. ७८ मा नं. ४१ को लिम्बू शब्द 'वाःप्मा'को अर्थ दिंदा (१) नेपाली (नेवारी) बोलीमा 'फये', (२) 'तिये सुये' भनेर लेखिएको छ।

उपखण्ड चार

हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम् ८५ को मुखपृष्ठको शीरमा 'श्री' लेखेर शुरु गरी 'लिंबुहरूको विहाको और खेतिपाति गैह्र बारन्या क्रमको लंम्बर, वस्ता लम्बर ८' (पृ. ९५-१०७) तीन पंक्तिमा लेखे रोमन लिपिमा पनि 'लिंबुका विवाह खेतिपाति गर्न्या बेलामा परहेज गर्न्याक्रम' भनेर दुई पंक्तिमा लेखिएको छ। हज्सन पाण्डुलिपि भोल्युम ८५को 'खेतिपाति गैह्र बारन्या क्रमको लंबर (पृ.९६-९९)मा सङ्कलित खेतीपाती गर्दा पालन गरिने निषेधहरू (२७) 'लिम्बूहरूको बिहाको लंबर' (पृ.९९-१०७) भन्दा ठीक अगाडि छ। देब्रेतर्फ लिम्बूलिपि र भाषामा तथा दाहिनेतर्फ देवनागरी लिपिमा त्यसको नेपाली अनुवाद दिइएको छ। यसको अन्तको पृष्ठ १०८ खाली छ।

खेतीपाती सामान्यतः फागुन महिनादेखि थालिन्छ। उपरोक्त पाण्डुलिपिमा देब्रेपट्टि लिम्बूभाषामा 'सोनेःक् सासुङ् लो' (निषेधबारे लेख्दछु है) भनेर दाहिनेपट्टि 'फागुण महिनादेखि बार्न्या लेख्यौं है'बाट खेतीपाती गर्दा तथा घरघरायसी कामकाज र पूजाआजा गर्दा बार्ने निषेधहरू दिएको छ। तर नं. १० र ११ तथा २० र २२ मा बिहे आदि गर्दा बार्छु भनेर लेखिएको निषेध नभएर कामले फूर्सद नहुने हुँदा काम नगरिने हो भन्ने बुझ्नु पर्दछ। यसको अन्तमा 'लिम्बुको विधि है।। लि/म्बु खष कुरा है। लींबो लिंबु कुरा है।।' भनेर खुलासा गरिएको पनि छ।

उपखण्ड पाँच

भोल्युम् ८५, २६/११, लिंबुहरूको लक्ष्मि संवाद, लं. ८ (पृ. १०९-१२८)को आरम्भमा नै 'संस्कृत भन्छन् बुझ्याको छैन.....' र 'बाँकी लम्बर ८' भनेर टिप्पणीजस्तै लेखिएको छ। त्यसपछि आवरण पृष्ठमा देवानागरी र रोमन लिपिमा लेखिएको छः 'लिंबुहरूको लक्ष्मि संवाद,

६/११, लं. ८।' पृष्ठ १०९ यसको मुखपृष्ठ हो। पृष्ठ १०९ को दाहिनेतर्फ नेपाली अनुवादको खण्डमा 'खान्या।। पिन्या।। खेति।। पाति।। सबै' लेखिएको छ। अर्द्धविराम चिन्हका लागि विसर्ग लेखिएको हो भन्ने बुझिन्छ। पठन गर्न र बुझ्न सजिलोका लागि देब्रेतिर लिम्बूलिपि र भाषामा प्रयोग भएका शब्दावली वा शब्दका शिरमा सङ्ख्या दिएर तथा दाहिनेतिर नेपाली भाषामा अनुवाद दिंदा त्यसैअनुरुप सङ्ख्या दिएको छ। यसको अन्तको पृष्ठ १२८ खाली छ।

भो. ८५को यो उपखण्ड पाँचको पाठ एकप्रकारले प्रार्थनाको पाठ हो। ज्ञान र उपदेशका कुराहरूले पूर्ण वाक्यहरू छन् यसभित्र। पहिलो तीन वाक्य र त्यसपछि दुई वाक्य लेखेपछि 'साङसोसो (देवतालाई चढाउँ)' भन्दै टुङ्गिन्छ (पृ. ११०)। र पुनः पूर्णपाठ शुरु हुन्छ। सुसुवालिलिम याक्थुङहाङ लिम्बूभने भगवानको सबैभन्दा कान्छो सृष्टि तथा ज्ञानबुद्धिमा पनि कान्छो भएकाले दया गरी पाप अधर्म नगर्नु, विद्याशास्त्र पढ्नु र दिनरात भगवानको सेवा गर्नु भनेर भगवानले विद्याशास्त्र दिएका (१११-क) हुन्।

सिरिजङ्गाको उपदेशमा विद्याको महिमाः मौखिक परम्परामा जीवित सिरिजङ्गाको 'लेख्नु पढ्नु, बुद्धि भनेको मन बस्ने ठाउँ हो, चित्तलाई थिर राख्नु' (१११) जस्ता शिक्षा र उपदेश (खेहुन्) (पृ. ११५) यो उपदण्डमा छन्। सृष्टिकर्ता मुबोक्वामाको अर्तीउपदेशको पुस्तक हो भनेर ज्ञानबुद्धिरहित हुँदा लिम्बू राजाहरू मुलुकबीना भएकाले मर्नजिउन नजान्नेसमेत हुनपुगेका हुन्। त्यसैले झगडादि काट्नुकुट्नु जस्ता काम राम्रो होइन (१२२)। मर्नु र बाँच्नु, ठूलो र सानो हुनु, राजा वा काजी सूर्यको चक्रझैं घुमिरहन्छ (१२४)। नजान्दा मात्र दुःख हुन्छ बाटो पाइँदैन भन्दै अनेकौं परीक्षाबाट पार भएर म सिरिजङ्गाले यो सब लेखेको हुँ (१२४) भनिएको छ। अर्ती उपदेशले भरिएको यो उपखण्ड सिरिजङ्गाको नीतिशास्त्र पनि हो भन्न सकिन्छ। लेख्यपरम्परामा आउन थालेको लिम्बूदर्शनको यो आरम्भिक चरण हो।

श्री जोभानसिं फागोः हज्सनले दार्जिलिङ बसेर लिम्बूको मुन्धुम तथा अन्य शास्त्रका बारेमा टिपोट गराउँदा यो भो. ८५, २६/११, लम्बर ८(१०९-१२७)को सम्पूर्ण पाठका लेखक/कलमी वा लिपिकार जोभानसिंह फागो, लिम्बू हुन् भन्ने तथ्य 'श्री जोभानसिं फागो(ले) देउताको पुस्तक, राजाको पुस्तक लेखेको हुँ है। उसै दोष नदेऊ है' भन्ने वाक्यबाट स्पष्ट (१२७) हुन्छ।

नेवार भाषाका शब्दः माथि पृष्ठ ७८ माझैं यो पृष्ठ १२२को क्रमसङ्ख्या तीन र चारको लिम्बू शब्द 'तान्दि, तान्दि' को नेपाली अर्थ 'पछि पछि' भनेर दिँदा 'कहै, कंस/नेवारी भाषा' भनेर पनि लेखिएको छ। यसबाट यो खण्ड काठमाडौंमा नै हज्सनबाट लेखाइएको थियो अथवा नेपाली खण्डको लेखक नेवार (खरिदार जितमोहन?) हुन भन्ने अड्कल गर्न सकिन्छ।

उपखण्ड छ

हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम् ८५, २६/१२ (पृ. १२९-१५०)को यो उपखण्ड शीर्षकहीन भएकाले हाललाई मैले 'लिम्बू इतिहास अर्थात् गोर्खाली र लिम्बूहरूको युद्धको वर्णन' (पृ. १२९-१५०) शीर्षक राखेको छु। मुखपृष्ठको सुल्टोपट्टि शीरमा अङ्क १२९ लेखेको भन्दा देब्रेतिर केही अक्षर(लिम्बू वर्ण) लेखिएका छन् तर लेखाइ अस्पष्ट छ। यो लेखन पृष्ठ सङ्ख्या दिएको स्थानभन्दा देब्रेतिर छ। त्यसपछि मुखपृष्ठ, १२९ को उल्टोपट्टि दाहिने कुनामा २६/१२ लेखेको छ। त्यसमाथिबाट माथि पृष्ठ ७८ र १२२ मा झैं नेवारी भाषाका चार शब्द (वाक्यात्मक क्रिया शब्द) वा चार पंक्ति लेखिएका छन्। अन्त्यको वाक्यको भने लिम्बूभाषामा (देवनागरी लिपिमा) अनुवाद पनि दिएको छ जस्तैः

'जिंदाये

छंदायु

वंदायु

जिमि संदाये : आनिगे हिप्सुगे, खेन्छि केहिप्सु'।

त्यसपछि ९ हरफमा ९ वाक्यमा लिम्बू 'हिप्मा (कुट्)' क्रियाको रूपावली दिएको छ। तर लिम्बू भाषामा भविष्यत् कालको अनुवाद यहाँ नदिएबाट लिम्बूभाषामा भविष्यत् काल नभएको अड्कल गरेको हुनसक्दछ। तर त्यसपछि पनि थप १८ हरफमा प्रथम, द्वित्तीय र तृत्तीय पुरुषमा भूत र वर्तमान कालमा 'हिप्मा(कुट्)' क्रियाको रूपावली दिएको छ।

पृष्ठ १२९ देखि १५० सम्म फैलिएको भएपनि लिम्बू इतिहाससँग सम्बन्धित कथा मूलपाठ (१३१-१४९)को रूपमा छ। कतिपय अन्य हज्सन् पाण्डुलिपिझैं यो भो. ८५ को पाण्डुलिपि पनि लामो आकारको कागतमा लेखिएको र बाइन्ड गरिएको हुनाले फोटोकपि गर्नेले दुईटुक्रा गरी गर्नुपर्दा उक्त पृष्ठ १३१ लाई पनि तल र माथि गरेर (क तथा ख) गरेर पढ्न सकिन्छ।

अरुनपूर्वको पल्लोकिराँतमाथि आक्रमणका सिलसिलामा घटेका सत्य घटनामा आधारित जोभानसिंह लिम्बूलिखित ऐतिहासिक कथाको माझकिराँतको आक्रमणमा गोर्खालीको अमानुषिक अत्याचारको अङ्ग्रेजी र नेपालीमा अनुवाद स्व. इमानसिंह चेम्जोङको आफ्ना इतिहास (किराँतकालिन विजयपुरको संक्षिप्त इतिहास, २०३२ तथा हिस्ट्री एन्ड कल्चर अफ किराँत पिपल, १९६७) का पुस्तकहरूमा छुटेको पंक्तिहरूको नेपाली अनुवाद यहाँ प्रस्तुत छ :

'...........लडाइँ शुरु भएको पाँचौं वर्ष पुग्दा नपुग्दै त गोर्खाहरूले ससाना बालक (खम्बुहरूका) समेत खोजी खोजी ढिकीमा हालेर किच्याउँदै मारिदिए। गर्भिणी स्वास्नीमानिसहरू

जति अलग गरेर तिनका पेटमा भएको गर्भमा पनि छोरा छ भन्दै झिकेर सबै मारिदिए। यसरी गोर्खा राजाले यहाँसम्म (गर्नु नगर्नु) गरे'।

लिम्बू र गोर्खाबीचको युद्धको कथा

स्व. इमानसिंह चेम्जोङ (सन् १९६१)का अनुसार हज्सनले सङ्कलन गरेको खम्बु, लिम्बू र गोर्खाबीचको युद्धको ऐतिहासिक कथा लेखन जोभानसिंह फागो, लिम्बूजातिको पहिलो इतिहास लेखक हुन्। उनीद्वारा गोर्खा-खम्बु र गोर्खा-लिम्बू युद्धको यो बयान लेखिएको साल ई. सन् १८४३ हो। जोभानसिंह फागो, लिम्बूलिखित खम्बु, लिम्बू र गोर्खाबीचको युद्धको ऐतिहासिक कथाको सारसंक्षेप प्रस्तुत छ।

क) खम्बुवानमा युद्ध

गोर्खाली राजा पृथ्वीनारायण शाहले नेपाल खाल्डोका नेवार राजाहरूलाई परास्त गरेपछि पूर्वको ताँबाकोशी क्षेत्रको खम्बुवानमाथि आक्रमण र माझकिराँतमाथि विजय (१७७० ई.) प्राप्त गर्दा खम्बुको मुलुक माझकिराँतमा वालिङहाङ र उलिङहाङ खम्बुहरू राजा थिए। पहिले ताँबाकोशी किनारमा लडाइँ हुँदा गोर्खालीले किराँती सेनाका धेरै मानिसहरू मारिदिए। तैपनि खम्बुहरूले सात वर्षसम्म लडिरहे। त्यसबेला अरुनपारि लिम्बूवानमा पुत्लुङहाङ, इयकहाङ राजाहरू थिए। लिम्बूहरूको देशमा जैकर्ण र चतुर्भद्रजस्ता लिम्बू सरदारहरू थिए। तिनले वालिङहाङ र उलिङहाङलाई मदत दिएनन्। युद्धमा राजा उङिहाङ मारिएपछि वालिङहाङ राजा पनि कोशी तरेर सुकनाक्र (सुकनागढ)तिर भागे। यसै बेला आफ्ना पुरोहित हरिनन्द पोखेल बाहुनका षड्यन्त्रले चौदन्डी हतुवा गढीका राजा कर्णसेन पनि पराजित भए (वि.स.१८३०) र आफ्नो देश छोडेर भागे। उनका चौतरिया अगमसिंह राई पनि भाग्नु पऱ्यो। यसरी ताँबाकोशी क्षेत्रको खम्बुवान वा माझकिराँत गोर्खाली राजाको अधीनमा (१७७० ई.) आयो।

ख) लिम्बूवानमा युद्ध

त्यसपछि लिम्बूवानमाथि गोर्खाली सेनाले आक्रमण गर्न अरुन तरेर अघि बढ्यो। लिम्बू र गोर्खाका बीच पटकपटक लडाइँ भए। धेरैपटक गोर्खाले पराजय भोग्नुपरेपछि एउटा षड्यन्त्र रचियो। जसका अनुसार दुई सेनापतिहरूकाबीच द्वन्दयुद्ध गरिने र जसले जित्छ युद्धमा उसैको राजाको विजय हुन्छ भन्ने शर्त मानेर समर्पण गर्ने। सम्झौताअनुरुप दुई सरदार (सेनापति)हरू (गोर्खालीको रघुराना र लिम्बूको काङसोरे) का बीच मल्लयुद्ध हुँदा लिम्बू सरदारले गोर्खाली सरदारलाई युद्धमा मारिदिंदा धोखा दिएर गोर्खाली फौजले लिम्बू सेनापतिलाई काटेर मारे। त्यसपछि घोर युद्ध भयो। लिम्बू सेनाले पनि धेरै गोर्खा सेनाहरूलाई काटेर मारे।

तर पछिपछिका युद्धहरूमा लिम्बूहरूको पराजय हुँदै गयो। र अन्तमा, लिम्बूवानमा गोर्खाको आधिपत्य दुवैपक्षको सम्झौताका अनुसार कायम भयो।

उपखण्ड सात

हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम् ८५,२६/१३ (पृ. १५१–१५८) उपखण्ड सात हो जस्को मुखपृष्ठ १५१ मा 'याक्थुंहां मुंथुं, लिंबुहरूको दन्त्यकथा, ऐ. लोक का २६/१३' लेखिएको छ।

यो उपखण्ड लोककथाको हो। यस उपभागमा लिम्बूलिपिको प्रयोग भएको छैन। कागतको बायाँतर्फ देवनागरी लिपिमा लिम्बूभाषामा लेखिएको यो कथाको अनुवाद कागतको दायाँतर्फ मध्येसिया बोली (हिन्दी भाषा) दिएको छ। पृष्ठ १५२ देखि लोककथा शुरु हुन्छ। पन्नामा बायाँपट्टि लिम्बू बोली र मध्येसिया तथा पुनः दायाँपट्टि लिम्बू बोली र मध्येसिया बोली गरी दुई दुईकलम (जम्मा चार कलम) गरेर दिएको छ। एकजोडी निर्धन लठ्यौरी बूढी र छट्टू बूढाको यो कथाको सार यस्तो छः- आफ्नी लठ्यौरी बूढीले रीसले अति नै दुःख दिने अल्छी र छट्टु बूढोलाई लडाइदिएपछि उ भालुको गोठमा पुगेर दही अघाउञ्जेल खान्छ र फर्केर बूढीलाई पनि लैजान्छ। भालुलाई खेदेर गोठका मालिक हुनछन्। र यसरी एक दिन गरीबको दिन पनि फर्कन्छ भन्ने उखान चरितार्थ हुन्छ।

उपखण्ड आठ

भोल्युम् ८५, २६/६,को यो उपखण्ड (पृ.१५९-२७८) शुरुमा रोमनमा 'सबको बोलिमे मिलाया हुआ' लेखिएको छ। मुखपृष्ठमा पृ. १५९को संख्या मात्र लेखेको छ र शीरमा देब्रेतिर देवनागरी लिपिमा खस नेपालीमा अस्पष्ट २ वाक्यहरू छन्, जस्तै '- का लिखित.......का मुकबात.......' इत्यादि। यसको केही तल '२६/२' लेखेर त्यसैको देब्रेतिर रोमनमा 'बी' लेखेको छ। यो उपखण्ड आठको निम्नानुसार विवरण दिन सकिन्छ।

क) हज्सन पाण्डुलिपि ८५, २६/२(१५९–२०१) को यो उपखण्ड आठको पृष्ठ १६०–१६१ खाली छन्। यसभित्र 'मधेसिया बोलि, पर्वति बोलि, नेवारि बोलि, लिम्बू बोलि, लाप्चा बोलि, भोटे बोलि, किराँती बोलि' गरी विविध सात भाषाका तुलनात्मक शब्दहरू छन्। पृ. १६२ देखि पर्यायवाची शब्दसङ्कलनको यो उपखण्ड शुरु हुन्छ र पृ. २०१मा टुङ्गिन्छ छ।

ख) हज्सन पाण्डुलिपि ८५ (पृ. २०२-२१९)को यो उपखण्डभित्र लिपि भएका भाषाहरू मध्येका लाप्चा, पर्वते, लिम्बू र नेवारी भाषा र तिनका लिपिमा तुलनात्मक शब्दहरू सङ्कलित छन्। लिम्बू भाषा र लिम्बू लिपिमा तेस्रो कलममा दिइएको छ।

ग) पृ. २२० पूरै देवनागरी लिपिमा छ।

घ) यसको पृ. २२१, २२२, २२३, २२४ खाली छन्। पृ. २२४को पृष्ठभाग वा उल्टोपट्टि रोमन लिपिमा 'सबको बोलिमे मिलाया हुआ' लेखिएको छ।

ङ) पृ. २२५ देखि २७८ सम्म माथिका पाँच भाषामा तुलनात्मक शब्दहरू पुनः दिइएका छन्। यो क्रम पृ. २७६ मा टुङ्गिन्छ।

च) पृ. २७७ मा केही हिसाबहरू देब्रेतिर लेखेको देखिन्छ।

१३. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८६,

हज्सन पाण्डुलिपि, भोल्युम् ८६(१-२९) सानो आकारको पुस्तक हो। यो पेचा शैलीमा लेखिएको छ। यसलाई 'लिंबुहरूको लक्ष्मि साम्लो' भनेर नाम दिइएको छ। यसलाई दुई भागमा बाँडेर अध्ययन गर्न सकिन्छ। हज्सन पाण्डुलिपिको भो. ८६को पातो १ देखि १८ सम्मको शीर्षक नभएको (भाग एक) खण्ड, तथा पातो १९ देखि २९ सम्मको 'लिम्बुहरूको लक्ष्मि साम्लो' नामक खण्ड (भाग दुई)।

यो लक्ष्मी साम्लो (पाण्डुलिपि) सिरिजङ्गा दोस्रो (सन् १७०४-१८४१)को रचना हो भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ। यो पाण्डुलिपि उनैको हस्ताक्षरमा भएको हुन सक्ने अड्कल गर्न सकिन्छ। यस पाण्डुलिपिमा भएका मिथकीय राजा सिरिजङ्गा प्रथमको भनिने शिक्षाप्रद उपदेशहरू श्रुतिपरम्परागत रूपमा लिम्बू समाजमा आजपनि जीवित र प्रचलित छन् र तिनलाई नै सिरिजङ्गा दोस्रोले लिपिवद्ध गरेको सिवा खाहुन (अर्ति-उपदेश अथवा शिक्षा) उनको नीतिशास्त्र र दर्शन शास्त्र पनि मानिन्छ।

भोल्युम ८८ लगायत अन्य खण्डमा जस्तै 'लिंबुहरूको लक्ष्मि साम्लो' भित्रको विषयवस्तु, बौद्धपरम्परासँग जोडिने शब्दावली र संस्कृत आगन्तुक शब्दका प्रयोगका विश्लेषणले तत्कालिन लिम्बू समाजमा हुन लागेको सामाजिक, सांस्कृतिक र वैचारिक रूपान्तरणको प्रक्रीयालाई रोचक र ज्ञानवर्द्धक ढंगबाट देखाउँछ। यसबाट सिरिजङ्गा दोस्रो पनि उत्तर (तिब्बत)को र दक्षिण (सेनराज्य लगायत भारतीय राज्यहरू) एवम् पश्चिम (खस र गोर्खा) को हिन्दूपरम्परा, धर्म र भाषाका बारेमा सुसूचित र परिचित थिए भनेर अड्कल गर्न पनि सकिन्छ।

१४. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८७

हज्सन पाण्डुलिपि, भो ८७ भनेको 'कुकुदिक चाक्मा' (अर्थात् लिम्बूको ककहरा वा बाह्रखरी छिचोल्ने) पाण्डुलिपिमा जम्मा २४(पृ. १–२४) छन्। तर आवरण पृष्ठ आदि समेतको हिसाब गर्दा पृ. २६ देखिन्छ। यो ठ्यासुफु शैलीमा लेखिएको छ। अगाडिको आवरण पृष्ठमा रेखाहरूका वर्गाकार डिजाइन छ। अक्षरमा कुनै आलेख छैन। पछाडिको आवरण पृष्ठमा

देवनागरी लिपिमा र रोमन लिपिमा 'लिम्बू कखहरा' (सम्भवतः यो अगाडिको आवरण पृष्ठ हो) लेखिएको छ।

यो पाण्डुलिपि (भो. ८७)को शुरुमा नै लिम्बूलिपिमा 'कुकुदिक चाक्मा सासुङलो।। बुधुबाराले सासुङलो।। श्रीफुङले सासुङलो।।' लेखिएको छ, जसको नेपाली अनुवाद यस्तो हुन्छ- 'कखहरा (वर्णमाला) छिचोल्ने (कुरा) लेखें है। बुधवारका दिन लेखें है। (म) श्रीफुङले लेखें है।' यी वाक्यहरू लेखिसकेपछि लिम्बू वर्णमाला दिइएको छ।

यसपछि कखहराको (मात्रा दिएर लेख्ने) अभ्यास शुरु हुन्छ। पेत्च (विवृत एकार)को प्रयोग, इकार, उकार र एतु (संवृत एकार)को प्रयोग, फेरि अकारान्त व्यञ्जनवर्ण (शिरमाथि तिचोले चिन्हित गरी लेखेको किनभने चिन्हित नगरेका वर्णको उच्चारण आकारान्त हुन्थ्यो) दिएको छ। त्यसपछि फेरि मात्रासँग संयुक्ताक्षरको प्रयोग शुरु भएको छ।

यसमा जम्मा ४९ अनुच्छेद छन्। १ देखि १० सम्म सिलसिलासँग संख्यावद्ध गरिएको छ। त्यसपछि ११ देखि १९ सम्मका अनुच्छेदलाई खास चिन्हले चिन्हित गरेको भए पनि संख्या नं. दिएको छैन। एकैचोटि २० (ङिबोङ) दिएको छ। त्यसरी नै २१ देखि २९ नदिएर ३० (सुम्बोङ) तथा ३१ देखि ३९ नदिएर ४० (लिगिप) दिएको छ। ४१ देखि ४९ अनुच्छेद पुगे पनि १ संख्याले ५० नपुग्दा ५० को संख्या नं. दिएको छैन तर चिन्हित अनुच्छेद सहजै छुट्टिन्छन्। यसो गर्नाका कारणमा ती संख्या जनाउने पद उतिबेलाका मान्छे अथवा सूचकलाई थाहा नभएको हुनपर्छ। शब्दमा सङ्ख्या लेख्नाको अर्थ उसबेला अङ्क जनाउने चिह्न/लेखिमको निर्माण वा आविष्कार नभएकाले शब्दमा 'थिक्, ङेसी' आदि लेखिएको हुनसक्छ। सारतः यो हस्तलिपिको पुस्तक लेखन अभ्यास सिकाउने पुस्तक नै हो।

१५. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८८

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८८ मा षस नेपाली भाषा र सिरिजङ्गा लिपि तथा लिम्बूभाषाको प्रयोग गरिएको छ। यसमा भएको जम्मा पृष्ठ २० (१८ र २) को लिम्बू सामग्रीभित्र दुई हरफ नेपाली भाषामा पनि छ। यो कखहरा(वर्णमाला) को अभ्यास पुस्तिका हो। यसको पृष्ठ ९ को उल्टापट्टिको शीरमा माथि उल्लेखित दुई हरफ "प्राचीन नेपाली अक्षर (प्रा. डा. रमेस ढुंगेलसँगको कुराकानीका अनुसार) मा लेखिएका छन्। उनैको पठनानुसार यो पाठ यस्तो छ :

'स्वस्ति श्री सर्व मंग(ल) महाराजा झा भ्रा का स म ल जय श्री रुपिहाङ रयाको सेवा सेवा सिद्धम् श्री' अर्थात् 'झा भ्रा का स म ल' भनेका जयप्रकाश मल्ल हुन् जसलाई किराँत राजा रुपीहाङले आफ्नो भक्तिभाव प्रदर्शन गरेका छन्।

यस खण्डभित्र अक्षर लेखनको अभ्यास मात्र नभई अर्थपूर्ण पाठ (पृ. १, २, ३) र वाक्यहरू (पृ. १६ को ६।७।८।९ हरफहरू) पनि लेखिएका छन्। हज्सन पाण्डुलिपि, भों ८८, पृ. १६ का ४ वाक्यहरू (लेखकको नेपाली अनुवाद र कोष्ठकमा वैकल्पिक शब्सँग) नमूनाका लागि प्रस्तुत छन्ः

क) हरफ (६) 'ॐ श्री मुबोक्वामा(सृष्किर्ता) शास्त्र, पेमे हुँ(धूप चढाऊ/चढाउनु).

ख) हरफ (७) 'ॐ श्री चान्देन्जीका सन्मुख (धूप चढाऊ/चढाउनु)....'

ग) हरफ (८) 'श्री लामा गुरुको सन्मुख (धूप चढाऊ/चढाउनु)...."

घ) हरफ (९) 'ॐ श्री मुबोक्वामा (सृष्टिकर्ता)को शास्त्र हो। श्री सिलिजङ्गा (श्रीजङ्गा)ले लेखें है। सबैले पढ्नु (ब. व) है'।

हज्सन पाण्डुलिपि, भों ८८, पृ. १ र पृ. २मा सिरिजङ्गा लिपिमा लिम्बू सार्थक वाक्यरचनाहरू छन्। पृ. १ मा १० हरफ (१-१०) र पृ. २मा ९ हरफ (११-१९) छन्। हरफ २० पछि कखहरा शुरु हुन्छ। माथिको पाठको बाँकि अंश टुक्रा भएको अवस्थामा पृष्ठ २० र २१ मा आधाआधा टाँसिएका छन्। पृ. २० र २१ एउटै पृष्ठका दुईटुक्रा हुन्। जोडेर पढ्न सकिन्छ तर अर्थ लाग्ने गरी श्रृंखला मिलाउन कठिन छ।

१६. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८९

हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८९ (१-२५)को शुरुमा रोमन लिपिमा अङ्ग्रेजी भाषामा 'लिम्बु ल्याग्वेज' लेखेर देवनागरी लिपि र नेपाली भाषामा 'लिंबु बोलिको कृया, हवल्दार रणध्वजका जभानि लेषियाको सन् १८५७ साल, ता ०२३ अक्तुबर' भनेर तिथिमिति र स्रोतव्यक्तिको नाम खुलाइएको छ।

लिम्बू क्रिया शब्दको सङ्कलन र तिनको रूपावली हवल्दार रणध्वजका मुखजमानी लेखिएको हो अर्थात् स्रोतव्यक्ति ह. रणध्वज हुन्। यसभित्र लिम्बू सर्वनाम शब्द, क्रिया शब्दको सङ्कलन छ र साथैमा तिनको प्रयोग (रूपावली) पनि छ। यो देवनागरीमा लेखेको लिम्बू क्रियाको लिम्बू भाषा र त्यसको नेपाली अनुवादसहितको खण्ड हो। शुरुदेखि अन्त्यसम्म सिरिजङ्गा लिपिको प्रयोग यसमा भएको देखिंदैन। प्रत्येक पृष्ठमा दुई दुई कलममा पहिले पर्वतीय (खस नेपाली) र लिम्बू भाषा दिइएको छ। अर्को शब्दमा भन्दा यो मूल प्रविष्टिका रूपमा पर्वतीया (नेपाली) शब्द दिएर त्यसको लिम्बू अर्थ दिएको क्रियाको रूपावली हो।

१. हज्सन पाण्डुलिपि, भो. ८९(१-२५) को पृष्ठ ५ मा 'बस्नु' क्रियाको Imperativeमा दुई रूपमा दिएको छ, जस्तै बस् (१) युङे, (२) युङ्सिङे। यसका साथै पृष्ठ ५ को अन्त्यमा 'युङे-

बस, आत्मनेपद, युङ्सिङे-बस, परस्मैपदबाट बन्याको हो' भन्ने नोटजस्तो दिएर लिम्बू क्रियामा आत्मनेपद र परस्मैपद हुन्छ देखाएएको छ।

२. यसरी नै अन्य क्रियाको पनि तीन काल र तीन वचनका अनुसार Imperativeमा र करण तथा अकरण रूपहरू सहितको नेपाली शब्दहरू लिम्बू अर्थसहित दिएको छ।

३. कतिपय क्रियाबाट बनेका विशेषण रूप (Verbal Adjective) पनि दिएको छ, जस्तैः

क) पृष्ठ ६मा खान्या मानिस् (केचाबा) तथा ख) खान्या चिज (चामनाबा)।

४. पृष्ठ ७ मा सर्वनाम शब्दका तीन वचनमा रूप दिएको छ। रूप दिंदा के थाहा हुन्छ भने हवल्दार रणध्वज लिम्बूले उतिबेला नै लिम्बू सर्वनाममा प्रथम पुरुष द्विवचन र बहुवचनको समावेसी र असमावेसी रूपसमेत लिम्बूभाषामा ११ सर्वनामहरू पहिचान गरेका थिए।

५. तीन कालानुसार तीनै पुरुषमा खानु क्रियाको रूप (पृ.९-१३) चलाएको छ।

६. क्रियाको प्रेरणार्थक रूपमा खानु क्रियाको तीनै पुरुष र कालमा करण र अकरणमा रूप देखाउँदा (पृ.१५-१७) भूत, वर्तमान र भविष्यको भेद हुँदैन भनिएको छ।

७. यस पाण्डुलिपिमा प्रयुक्त लिम्बूभाषाको तमोरखोले भाषिकामा 'ह' तथा 'अ' एकाअर्काका समध्वनजिस्ता देखिन्छन्।

लेखक परिचय

कञ्चनमणि दीक्षित, शिव बिसंखे वाटर नेपाल कन्जरभेसन फाउन्डेसनसँग सम्बन्धित अनुसन्धानकर्ताहरू हुनुहुन्छ। 'वाटर नेपाल' जर्नल लगायत अन्य पुस्तकहरूसँग सम्बन्धित वहाँहरूले पानीका विविध पक्षहरूको अध्ययन-अनुसन्धान गरिरहनुभएकोछ।

खगेन्द्र बहादुर राई (साम्पाङ्ग) कानूनी पेशासँग सम्बन्धित हुनुहुन्छ। 'किरात खम्बु साम्पाङ्ग राई संक्षिप्त परिचय' का लेखक राईले किरात-राईसँग सम्बन्धित संस्कारहरूको अध्यनन-अनुसन्धान गरिरहनुभएकोछ।

गोपालकृष्ण आचार्य आर्थिक क्षेत्रसँग सम्बन्धित स्वतन्त्र पत्रकारका रूपमा काम गरेपनि अभियान साप्ताहिकसँग सम्बन्धित हुनुहुन्छ।

देवेन्द्र भट्टराई 'स्रष्टा र समय' पुस्तकका लेखक देवेन्द्र भट्टराई कान्तिपुर दैनिकसँग सम्बन्धित हुनुहुन्छ।

ध्रुव सिंखडाले राजनीतिशास्त्रमा स्नातकोत्तर गर्नुभएको छ र हिमाल खबर पत्रिकासँग सम्बन्धित हुनुहुन्छ।

निर्मलमणि अधिकारीले आमसञ्चार विषयमा स्नातकोत्तर गर्नु भएको छ। अनौपचारिक सेवा केन्द्र इन्सेकसँग सम्बन्धित अधिकारी आस्थाको शान्ति युद्ध, धर्म र विज्ञान लगायत एक दर्जन पुस्तकका लेखक तथा सम्पादक हुनुहुन्छ।

बी. उपाध्यय IRRI तथा NLA संस्थासँग सम्बन्धित रही पानी, वातावरण, तथा लैङ्गिक सवालहरूसँग सम्बन्धित विषयहरूमा अध्ययन-अनुसन्धान गर्नुभएकोछ। वहाँ साउथ एसियन वुमेन फोरमसँग पनि सम्बन्धित हुनुहुन्छ।

बैरागी काइँलाका नामले परिचित तिलविक्रम नेम्वाङ नेपालका आदिवासी जनजातिहरूका संस्कृति, भाषा र साहित्यका सम्बन्धमा अनुसन्धानरत हुनुहुन्छ। वहाँका *बैरागी काइँलाका कविताहरू* (२०३१), *तङ्सिङ तक्मा मुन्धुम* (२०५३) लगायतका पुस्तकहरू प्रकाशित छन्।

रमेश ढुङ्गेल एशियन ल्याङ्वेज एण्ड कल्चरमा कोलम्बिया युनिभर्सिटीबाट विद्यावारिधि गर्नुभएका डा. ढुङ्गेल त्रि. वि. वि. 'सिनास' तथा युनिभर्सिटी अफ लण्डन 'सोआस'सँग सम्बद्ध अनुसन्धानकर्ता हुनुहुन्छ।

शान्ति, पुनर्निर्माण, विकास : राष्ट्रिय सम्मेलन

२०६३ असार २५-२७, काठमाडौं

जनआन्दोलन २०६२/०६३ को आकाङ्क्षाअनुसार तात्कालिक, मध्यकालीन तथा दीर्घकालीन राष्ट्रिय मार्गचित्रका विषयमा व्यापक छलफल तथा बहसको उद्देश्यले 'शान्ति, पुनर्निर्माण, विकास : राष्ट्रिय सम्मेलन' को आयोजना गर्न लागिएकोछ । असार २५-२७, २०६३ का दिन काठमाडौंस्थित वीरेन्द्र अन्तर्राष्ट्रिय सम्मेलन केन्द्रमा आयोजना हुने यस राष्ट्रिय सम्मेलनले शान्ति स्थापना एवम् सामाजिक र भौतिक संरचनाहरूको पुनर्स्थापना तथा दूरगामी विकासका बारेमा बहस गर्नेछ । नेपालीकै वर्चस्व रहने यस सम्मेलनमा 'शान्ति, पुनर्निर्माण तथा विकास' लाई सम्बोधन गर्ने गरी राजनीतिक पार्टी, नागरिक समाज (प्राज्ञिक वर्ग), विकास विशेषज्ञ तथा कर्मचारीहरूका तर्फबाट करिब २०० निम्तालुहरूले भाग लिनुहुनेछ । सामूहिक तथा छुट्टाछुट्टै गरी विभिन्न विषयहरूमा कार्यपत्रहरूको प्रस्तुति तथा सो विषयमा छलफल हुनेछ । छलफलमा उठेका सबैखाले विषयवस्तुहरूलाई समेटी पुस्तक प्रकाशित गरी व्यापक बहस निर्माणका लागि सक्दो वितरण गरिनेछ ।

विस्तृत जानकारीका लागि www.naya-nepal.org हेर्नुहोस् वा **सोशल साइन्स बहा**:को कार्यालयमा सम्पर्क राख्नुहोस् ।

ISSN 1816-1626

